

مقدمہ فلسفہ حاضریہ

مقدمہ فلسفہ حاضریہ

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رائیں
ڈاکٹر میر ولی الدین

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رائیں
ڈاکٹر میر ولی الدین



فلسفہ

تاریخ فلسفہ اسلام
فلسفہ اسلام
مقدمہ فلسفہ حاضریہ
زماں و مکان
فلسفہ کیا ہے
قرآن حکیم کا نظریہ علم
فکر اسلامی کی تشکیل نو
فلسفہ اخلاق
فلسفے کی نئی تشکیل
پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات

ث۔ ج۔ دو بوتر / سیدہ عابدہ حسین
ڈی او لیری / احسان احمد
ڈی او لیری / احسان احمد
مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت
مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت
ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل
علامہ اقبال / پروفیسر محمد عثمان
ڈاکٹر ابصار احمد
جان ڈیوی / انتظار حسین
قاضی جاوید

سائنس

سائنسی انقلاب
فرائیڈ کی نفسیات کے دور دور
آپ سوچتے کیوں ہیں
ذہن انسانی - حدود امکانات
دوسرا رخ
تین بڑے نفسیات دان

شہزاد احمد
شہزاد احمد
شہزاد احمد
شہزاد احمد
شہزاد احمد
ڈاکٹر سلیم اختر

مقدمہ فلسفہ حاضرہ

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رائسن

ڈاکٹر میر ولی الدین

سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور

فہرست عنوانات

حصہ اول: تنویر

۲۵

باب: فلسفہ عوام

۱۔ لفظ فلسفہ

۲۔ مسلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

۴۔ فلسفہ عوام

۵۔ اصطلاحی فلسفے کا فلسفہ عوام سے تعلق

۳۸

باب: لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں؟

۱۔ محرکات انسانی کی پیمیدگی

۲۔ لذتی محرک

۳۔ دینیاتی محرک

۴۔ اجتماعی محرک

۵۔ حکیمانہ محرک

۵۴

باب: فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات

۲۔ فلسفے کی اصطلاحات پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے۔

1995

نسیان احمد نے

آر۔ آر پرنٹر، لاہور سے چھپوا کر

سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور

سے شائع کی۔

تعداد — ایک ہزار

قیمت ۲۵۰/۰۰ روپے

ISBN 969 - 35 - 0299 - 9

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

۶۷

باب ۱: فلسفیانہ طریقہ:

- ۱۔ فلسفیانہ طریقے کی اہمیت
- ۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت
- ۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات
- ۴۔ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات
- ۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق اگت کا بیان
- ۶۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے؟

۸۰

باب ۱: فلسفے کے شعب و مسائل و انواع کا خاکہ۔

- ۱۔ فلسفے کے اہم شعبے
- ۲۔ فلسفے کے عام مسائل
- ۳۔ فلسفے کے اہم انواع

حصہ دوم: تصویریت

۹۷

باب ۱: تصویریت کیلئے۔

- ۱۔ الفاظ تصور، تصویری و تصویریت۔
- ۲۔ فلسفہ تصویریت کی عام خصوصیات
- ۳۔ تصویریت کے بعض جدید اصطلاحات

۱۰۹

باب ۱: تصویریت کے طریقے

- ۱۔ کیا تصویریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟
- ۲۔ جدیدانی طریقہ

۳۔ طریقہ و بیان

۴۔ تصنیف و مقرریت کا طریقہ۔

۱۲۱

باب ۱: مسئلہ علم و وجود کا حل تصویریت کی روش سے۔

۱۔ حقیقت کا نظریہ مارج

۲۔ مادہ و حیات

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی

۴۔ خدا یا حقیقت کا مادرانی درجہ

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریہ علم

باب ۱: مسئلہ صداقت و کذب کا حل تصویریت کی روش سے ۱۳۶

۱۔ مسئلہ کا عام بیان

۲۔ نظریہ ربط داخلی کی سادہ ترین شکل

۳۔ نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورتیں

۴۔ خطا کی مختلف تصویریتی توجیہات۔

باب ۱: مسئلہ بدن و ذہن کا حل تصویریت کی روش سے ۱۵۰

۱۔ ابتدائی تصویریتی نظریات کی تنقید

۲۔ مسئلہ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

۳۔ ہمہ رویت

۴۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصویریت مطلقہ پیش کرتی ہے

۵۔ چند نتائج جو مسئلہ بدن و ذہن کے تصویریتی حل سے لازم ہوتے ہیں

باب ۱: مسئلہ قدر و مشر کے وہ حل جو تصویریت نے پیش کیے ہیں ۱۶۵

۱۔ مسئلہ قدر کی تحلیل

۲۔ مادرائی انداز کی تھیث -

۲۔ مسئلہ شر

باب: تصودیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات ۱۷۹

۱۔ تصودیت کے خلاف ردِ عمل اور اس کا عام بیان -

۲۔ تصودیت پر بعض وہ اعتراضات جو حقیقہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں -

۳۔ تصودیت پر نتیجہ کے چند اعتراضات

حصہ سوم: حقیقت

باب: حقیقت کیا ہے

۱۹۵

۱۔ لفظ حقیقت -

۲۔ حقیقت کی تاریخی صورتیں -

۳۔ ہم عصر حقیقت کے اقسام کا اصطلاحات

۴۔ ولیم جیمز اور حقیقت کے دوسرے مفسرین

باب: حقیقت کے طریقے:

۲۰۹

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

۲۔ حقیقت اور منطق جدید -

۳۔ طریقہ تمثیل

۴۔ تعمیری تجربہ کا طریقہ

باب: مسئلہ علم و وجود کا حل حقیقت کی روش سے

۲۳۳

۱۔ نظریہ ارتقاء کے بارے

۲۔ نظریہ معطیات حواس

۳۔ نظریہ اعیان

۴۔ علم کے چند حقیقی نظریے

باب: مسئلہ صداقت و کذب کا حل حقیقت کی روش سے ۲۳۸

۱۔ صداقت کے نظریہ ربط داخلی کی ایک حقیقی صورت

۲۔ صداقت کے نظریہ تطابق کی حقیقی صورتیں

۳۔ ایک قابل حقیقت کا انکار صداقت

۴۔ ایک ناقص حقیقت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو

کثرت پر مبنی ہے -

۵۔ حقیقت اور خطا

باب: مسئلہ بدن و ذہن کا حل حقیقت کی روش سے ۲۵۴

۱۔ حقیقی ہم روحیت -

۲۔ جدید حقیقت کے حامیوں کا عموماً تراش والا نظریہ -

۳۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو ارتقاء کے بارے کے حامیوں

نے پیش کیا ہے -

۴۔ پراٹ کی فعالیت

۵۔ کوہن کا نظریہ خود کابیت

۶۔ حقیقت آزادی اور بقا -

باب: مسئلہ قدر و شر کا حل حقیقت کی روش سے ۲۷۰

۱۔ حقیقت کے نظریات قدر کا اصطلاحات

۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ

۳۔ قیمت کا انتخابی نظریہ

۴۔ قیمت کا تفصیلی نظریہ

۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابلِ تعریف ہے۔

۴۔ حقیقت اور مسئلہ نمبر۔

باب: حقیقت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات ۲۸۵

۱۔ حقیقت پر عام تنقید

۲۔ حقیقہ حقیقیہ سے برسرِ جنگ

۳۔ حقیقت پر نتیجیت کے عائد کردہ چند اعتراض

۴۔ حقیقت پر تصویریت کے عائد کردہ چند اعتراض

حصہ چہارم: نتیجیت

باب: نتیجیت کیا ہے

۱۔ الفاظ نتیجیتی و نتیجیت

۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۳۔ ولیم جیمس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۴۔ ایف۔ سی۔ ایس شلر نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۵۔ جان ڈیوے کی آلاتیت

باب: نتیجیت کے طریقے:

۱۔ تکوینی طریقہ

۲۔ تبصری طریقہ

۳۔ تفکری طریقہ

۴۔ نتیجیت کے بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مفہوم ہیں

باب: مسئلہ علم و وجود کا حل نتیجیت کی رو سے ۳۲۹

۱۔ علم و وجود کا عام مسئلہ

۲۔ علم کی نتیجیتی تحلیل

۳۔ چند نتیجیتی قاطعوریات

باب: صداقت و کذب کے نتیجیتی نظریات ۳۴۱

۱۔ صداقت و مثنی

۲۔ نتیجیت کے نظریہ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے

۳۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق

۴۔ ڈیوے کا آلائی نظریہ صداقت

۵۔ صداقت کا پیش گوئی والا نظریہ۔

باب: مسئلہ بدن و ذہن کا نتیجیتی حل ۳۵۴

۱۔ مسئلہ بدن و ذہن کی طرف نتیجہ کا عام پہلو

۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوے کا نظریہ۔

۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ

۴۔ نتیجہ کے نظریہ بدن و ذہن کے چند فروعات

باب: نتیجیت کا نظریہ قدر ۳۶۷

۱۔ نتیجیت کا عام نظریہ قدر

۲۔ نظریہ اصلاحیت

۳۔ قیمت کے اہم اقسام امدان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق۔

۴۔ نتیجیتی نظریہ قیمت کے فروعات

باب: نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات ۲۸۱

۱۔ نتیجیت کی شکل

۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا

۳۔ نتیجیت کے نظریہ علم پر تنقید

۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا۔

۵۔ نتیجیت کی غیر عملیت

حصہ پنجم: دیگر اقسام

باب: فلسفہ کے وہ اقسام جو زیادہ تر تصوری ہیں ۲۹۹

۱۔ تصویریت جدید

۲۔ حیاتیات

۳۔ انفرادیت و انظار ذات کے نظریے

۴۔ بعض قوی فلاسفہ

باب: فلسفہ کے وہ اقسام جو زیادہ تر تحقیقی ہیں ۳۱۳

۱۔ منطریات

۲۔ غیر عقلیت

۳۔ میکانیت

۴۔ تمدنی کثرتیت

۵۔ روحانی حقیقت

باب: فلسفہ کے وہ اقسام جو زیادہ تر نتیجیتی ہیں ۳۲۶

۱۔ اخراجیت

۲۔ تخیلیت

۳۔ جمالیات

۴۔ مذہبی نتیجیت

۵۔ حکیمانہ نتیجیت

۳۴۱

باب: سچا فلسفہ:

۱۔ مسئلے کی تحلیل۔

۲۔ انتخابیت۔

۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف

۴۔ تقاریب اقسام

۳۵۵

تتمہ

پیش لفظ

کسی نے بڑی اچھی بات کی کہ فلسفہ حیرت سے شروع ہوتا ہے اور حیرت ہی پر اس کا اختتام ہوتا ہے پہلی حیرت لاعلمی کی ہوتی ہے جب کہ آخری حیرت عرفان آگہی کی ہوتی ہے۔ لاعلمی سے عرفان آگہی کا سفر انسان کے لئے طویل ترین سفر ثابت ہوا۔ ایسا سفر جو ہنوز جاری ہے۔ منطق، اخلاقیات، جمالیات، سائنس اور اس کے متنوع مظاہر سبھی اس طویل سفر میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو ملے!

ہم جب فلسفہ کا تذکرہ کرتے ہیں تو ذہن میں ایک ایسے شخص کا تصور ابھرتا ہے جس کے پریشان بال وصول سے اٹے ہوئے ہوں، جس کے کپڑے میلے ہوں، جو اگر بخوبی الحواس نہ ہو تو فحشی تو یقیناً ہی ہو، جو ہر وقت کتابوں میں گہرا علم و دانش کے موتیوں کی تلاش میں رہتا ہے لہذا ہم کلام ہو تو مخاطب کا دامن موتیوں سے بھر دے اور ان سب پر مستزاد اس کی غائب دماغی بلکہ غائب دماغی کو تو فلاسفوں کا ٹریڈ مارک سمجھا جاسکتا ہے۔ کہانیوں، ڈراموں اور نظموں میں جس طرح سے فلاسفر اور اس کے ساتھ ہی جنونی سائنس دان کا جو مضحکہ خیز کیری کبچہ اور بیت کڈائی پیش کی جاتی ہے اس نے عوام کے ذہن میں فلاسفر کو لطفہ قسم کی چیز بنا کر رکھ دیا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے جس فرد کا منطق سے تعلق ہو وہ مضحکہ خیز کیسے ہو سکتا ہے؟

فلسفہ حصول دانش ہے اور فلاسفر دانش جو!

انسانی فہم و ادراک کا اس دن سے آغاز سمجھا جاسکتا ہے جب اس نے دو پاؤں پر کھڑے ہو کر گرد و پیش کے ماحول کا جائزہ لیا کہ فطرت ہی اسے یہ تلقین کر رہی تھی:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھا فضا دیکھ

مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کی نیا دیکھ

کشیدہ قامت ہونے کی بنا پر انسان نہ صرف دیگر حیوانات سے خود کو بلند اور اسی لئے منفرد محسوس کر سکتا تھا۔ یوں جب اس نے خود کو جہان مرغ و مای سے جداگانہ محسوس کیا تو پھر ان کا جداگانہ مطالعہ بھی ممکن ہو گیا۔ انسانی فہم و ادراک نے دو متوازی خطوط پر حصول علم کا سفر طے کیا یعنی باطن اور خارج!

باطن کے مطالعہ میں انسان نے اپنے وجود، ذات، صفات، فطرت، حیات، احساسات، جذبات وغیرہ کی تنہیم کی سہی کی جب کہ خارج کے مطالعہ کی اساس مظاہر

فطرت مطالعہ افلاک اور مشرق مخلوقات پر استوار نظر آتی ہے خارج اور باطن میں روحانی رابطہ کی سہمی نے اور اک کے اس سر کو نئی جہت دی۔ مابعد الہیات اور تصوف جس کی اساسی منازل ہیں۔ فلسفہ کے مختلف دبستان اور نفسیات اول الذکر کا شریں تو سائنس اور اس کی ایجادات و آلات موثر الذکر سے مشروط ہیں۔ دنیا کا پہلا فلاسفہ شخص تھا جس نے یہ سوال کیا:

ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟

اس سوال نے اساطیر کو جنم دیا تو تخلیقی وجدان کو سمیڑ کیا! اسی سوال نے وحدت الوجود کی صورت میں تصوف میں رنگ آمیزی کی تو فلسفہ جمال کے لئے اساس میا کی! مصور کو رنگ آمیزی سکھائی تو مغنی کو نغمہ! سوال ایک تھا مگر جوابات نے ہزاروں اساسیاب اپنانے تاہم جہاں تک فلسفہ کی باضابطہ تدوین کا تعلق ہے تو علم و دانش سے متعلق بعض دیگر امور کی مانند اس ضمن میں بھی اولیت یونانیوں کو حاصل ہے۔ بلکہ فلسفہ کا لفظ بھی یونانی ہی ہے جس کا لغوی مطلب الفت دانش ہے۔ تاہم یونانیوں کو اس ضمن میں تقویٰ دینے کا یہ مطلب نہیں کہ بقیہ اقوام جاہل تھیں۔ دراصل ہم نے سب کچھ یورپ سے سیکھا اور اہل یورپ کے لئے افلاطون اور ارسطو معلم اول تھے اس لئے مغربی تہذیب اور فلسفہ و علوم کی اساس یونانیوں کے افکار و تصورات پر استوار نظر آتی ہے حالانکہ یونان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز زیادہ سے زیادہ اڑھائی ہزار برس قبل سے ہوتا ہے جبکہ مصر، چین اور ہندوستان کی تہذیبوں اور ان میں پیننے والے علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کی عمر اس سے دوگنی قرار پاتی ہے علاوہ ازیں یونانی، لاطینی اور سنسکرت کتب کے عربی تراجم کے ذریعہ سے مسلمانوں نے جو علمی خدمات سرانجام دیں انہیں بھی ملحوظ رکھنا لازم ہے ورنہ ماضی کے بیشتر اہم علمی نوادر آج دستیاب نہ ہوتے۔ یوں دیکھیں تو مسلم دانشوروں، فلاسفوں اور مترجمین کی علمی مساعی قدیم اور جدید کو ماننے والی ایک کڑی قرار پاتی ہے۔

قدیم یونان کے ایک جزیرہ طوط کو یہ منفرد اعزاز حاصل ہے کہ یونان کے پہلے تین اہم اور قابل ذکر فلاسفوں یعنی طالیس، ہیرا کلیس اور دیوکرانس نے ہمیں جنم لیا۔ طالیس پانی پر حیات کا انحصار گردانتا تھا۔ ہیرا کلیس دیوتاؤں کا منکر تھا اور انسان کو خود مختار سمجھتا تھا اس کا یہ قول بہت مشہور ہے تم ایک دریا میں دوبارہ نہیں نما سکتے کہ ہر آن پانی تبدیل ہوتا رہتا ہے علامہ اقبال نے اس کے اس مشہور قول کو منظوم کیا ہے:

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں

دیوکرانس نے اہم کا تصور پیش کیا تھا بلکہ اہم کا لفظ بھی یونانی ہی ہے جس کا مطلب ناقابل تقسیم ہے اور پھر ان کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو کا عہد آتا ہے جسے علم و دانش اور فلسفہ و حکمت کا زریں عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے اثرات اتنے ہم گیر ثابت ہوئے کہ آج ہم کسی بھی موضوع پر کیوں نہ گفتگو کر رہے ہوں آغاز افلاطون اور ارسطو ہی سے ہوتا ہے مگر ازمنہ وسطی کے تاریک یورپ میں معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔ چرچ کے جبرِ بنیاد پرستی کی سختیوں، کلیسائی عدالتوں اور پادریوں نے خوف اور دہشت کی جو فضا پیدا کر رکھی تھی اس میں جہالت کا کلٹ بنا دیا گیا اور پورے یورپ نے گویا خود پر عقل و دانش کی روشنی کو حرام قرار دے لیا۔ ایسے میں حصول علم کے شوقین اندلس کا رخ کر رہے تھے اور ابن رشد کو ارسطو ثانی سمجھ کر اس کا مطالعہ کیا جاتا تھا۔

خود مسلمانوں میں بھی فلسفہ اور حکمت و دانش کے لحاظ سے عجیب متضاد صورت حال نظر آتی ہے۔ ایک طرف تو مسلمانوں نے فلسفہ سے شغف ظاہر کیا، تراجم کتب سے عربی میں دنیا بھر کے علمی ذخائر جمع کر لئے اور سائنسی تحقیقات کا دائرہ وسیع کیا مگر دوسری طرف مسلمانوں ہی نے کتب فلسفہ کو قابل سو فتنی، منطوق کو حرام اور سائنس کو مردود قرار دیا۔ علم دشمنی میں عیسائی پادری اور مسلم ملا ایک ہی جیسے نظر آتے ہیں۔ جس اندلس کا ہم علمی ترقی میں فخریہ نام لیتے ہیں اور وہاں کی درس گاہوں کو مغربی دانش گاہوں کا اولین نمونہ قرار دیتے ہیں اس اندلس میں خلیفہ منصور کے عہد حکومت میں فلسفہ کو کفر کا درجہ دے کر فلسفہ، دانش و حکمت اور سائنس کی لاتعداد کتابیں نذر آتش کی گئیں، معروف فلاسفوں کی تذلیل کی گئی، ابن رشد جلا وطن ہوا اور حبیب ایشیل کو فلسفہ سے شغف کی بنا پر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

مسلمانوں کو فلسفہ سے دور رکھنے کے لئے اس نوع کے فتاویٰ نے بھی بہت اہم کردار ادا کیا۔ علامہ ابن الصلاح کے ایک فتویٰ کی رو سے:

"فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے، نفعیت و انفعالی کی بڑ ہے، تہیہ و گمراہی کا خیر ہے اور الحاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے اور جس نے بھی فلسفہ کو اپنا اوڑھنا بھجوا بنایا اس کی بصارت ضائع ہو گئی اور اس کی بصیرت سے اس شریعت پاک کے حاسن بیکرا جمل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔" ("عقائد ابن تیمیہ" از مولانا حنیف ندوی ص 18)

شاید فلسفہ کا یہ خوف معتزلہ کا پیدا کردہ ہو جو مسلمانوں میں عقلیت پر مبنی پہلی اور

آخری تحریک بھی جاسکتی ہے۔ معتزلین نے خدا، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات، معراج اور قرآن شریف کے بارے میں جن مباحث کو چھیڑا ان سے شریعت کی بنیادیں متزلزل ہونے لگیں اس لئے اسے نہ صرف سختی سے کچل دیا گیا بلکہ بعد میں الغزالی نے عربیہ فلسفہ کے خلاف قہری جہاد جاری رکھا ان کی "تہافت الفلاسفہ" یونانی فلسفہ کا بڑا کامیاب رد بھی جاتی ہے۔

الفرض! مسلمانوں میں عقل و خود کو مشکوک، منطق کو غیر ضروری اور سائنسی علوم کو باعث الحاد و شرک سمجھنے کا رویہ پہلے عام ہوا اور پھر راسخ ہو کر گویا فطرت ثانیہ میں تبدیلی ہو گیا اس حد تک کہ انسان، فطرت، زمین آسمان، کائنات کے مطالعات پر اپنی علمی رسالوں "اخوان النفا" کے مولفین نے خود کو گناہ رکھنے ہی میں عافیت جانی "اخوان النفا" کے رسائل کو جدید انسائیکلو پیڈیا کا نقش اول سمجھ کر یورپ میں ان کے تراجم طبع کئے گئے اور ان کا تحقیقی حاکم کیا گیا مگر ہم بالعموم ان کے وجود ہی سے بے خبر ملتے ہیں۔

علامہ اقبال نے بڑی دلسوزی سے کہا تھا:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پار

ہم بھی یورپ جاتے ہیں مگر ہماری ترجیحات کچھ اور ہی ہوتی ہیں!

پاکستان میں جس طرح سے علم دشمنی پر مبنی رویوں نے فردغ پایا اور خود سوزی شعار زیست قرار پائی اس کے لئے مثالوں اور حوالوں کی ضرورت نہ ہونی چاہئے کہ ہم سب تاریخ کے تاریک دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں یہی نہیں بلکہ جمالت کا کلک بنا لینے کے نتیجہ میں اب شرفار دار کی سختی کے ذائقہ شناس بھی ہو رہے ہیں یہ الگ بات کہ یہ سب لاؤڈ سپیکر کے شور میں دبانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

ان فلسفہ کش حالات اور علم دشمن رویوں کی موجودگی میں ڈاکٹر ذی الیس رائسن کی معروف کتاب "مقدمہ فلسفہ حاضرہ" (ترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین) کی اشاعت خوش آئند ہے تیس ابواب پر مشتمل اس کتاب میں نہ صرف یہ کہ جدید فلسفہ کے اساسی نقوش ہی اجاگر ہوتے ہیں بلکہ بعض اہم دبستانوں اور تحریکوں کا حاکم بھی ملتا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر

فہرست نقشہ جات

- ۱۔ نقشہ شعبہ ہائے فلسفہ
- ۲۔ فلسفہ کے مطالعے کے مختلف زاویہ نگاہ کا خاکہ
- ۳۔ ہم عصر تصویریت کا اصطفا
- ۴۔ مارگن کا پیش کردہ ہرم
- ۵۔ قیمت کے حقیقی نظریات کا اصطفا
- ۶۔ ہم عصر برطانوی د امریکی فلاسفہ کا اصطفا

حصه اول

تتو

فلسفہ عوام

۱۔ لفظ فلسفہ

لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے۔ یہ یونانی الفاظ فیلو س (محبت) اور سوفیا (حکمت) سے مرکب ہے۔ لہذا اس کے لفظی معنی 'محبت حکمت کے ہیں'۔ فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانشمندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ 'فلسفی' جو یونانی لفظ ہے، مدایت اس کا موحد نیشا غورث کو قرار دیتی ہے۔ جس نے اپنے آپ کو 'حکیم' کہنے سے مامتن حکمت کہنا بہتر سمجھا تھا۔ اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ حکمت کی موجودگی سے کوئی شخص فلسفی نہیں بن جاتا بلکہ حکمت کی شدید طلب یا شوق کی وجہ سے وہ فلسفی بنتا ہے۔ سقراط جو فلسفے کا پہلا شہید ہے، دعویٰ کرتا ہے کہ برترین حکمت تو یہ جانتا ہے کہ تم کچھ نہیں جانتے۔ کوئی سچا فلسفی اپنے کو 'حکیم' کہہ کر فخر نہیں کر سکتا۔ ہر سچا فلسفی عبز و فروتنی کے ساتھ حکمت کی تلاش کرتا ہے۔ اور اس سے جان و دل سے محبت کرتا ہے۔

فلسفی کے لیے حکمت وہی نہیں جو علم ہے ممکن ہے کہ واقعات کی ایک کثیر تعداد کا علم ہو لیکن علم رکھنے والے کو حکمت سے کوئی محبت نہ ہو۔ حقیقت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نہایت وسیع معلومات رکھنے والا اس شخص سے بالکل نفرت رکھتا ہو جو حکمت کی

تکاش کرتا ہے اور محبت رکھتا ہے۔ فلسفی واقعات کے محض علم حاصل کرنے پر قانع نہیں ہوتا وہ واقعات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے، ان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا چاہتا ہے اور بدیہی واقعات کے تحت جو عمیق تنقید و ترتیب پائی جاتی ہے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ حقیقت کی پوشیدہ گہرائیوں کی بصیرت حاصل کرنا، حیات انسانی و فطرت مجموعی کا نظارہ کرنا، بالفاظ فلاطون زمان و مکاں کا ناظر بننا، یہ ہے فلسفی کی غرض و غایت۔ سائنس کی جزئیات میں زیادہ دلچسپی بھی اس بنیادی غایت کو اکثر تاریک کر دیتی ہے۔

فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت سے محبت بنی نوع انسان کا ایک فطری وصف ہے۔ ہر شخص بالقوی فلسفی ہوتا ہے کیونکہ اس کی ذات کی گہرائیوں میں وجود کے اسرار و رموز کو جاننے کا شدید اشتیاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا۔ ابھی فلسفے کا مطالعہ انسانی تہذیب کے ایک فنی شعبے کی حیثیت سے شروع نہیں ہوتا کہ یہ شدید اشتیاق اپنا اظہار مختلف طریقوں سے کرنے لگتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرد بشر (جو حکمت کا تیار رہا ہے یا ہے) اس حد تک ایک فلسفہ حیات ضرور ہوتا ہے۔ یہ بات نوجوانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ جن کے شعور ذات کی ابھی تکمیل ہو رہی ہے۔ نو عمری کے زمانے میں حیات انسانی اور وجود فطری کے عمیق مسائل میں انہیں گہری دلچسپی ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ عامیادہ فلسفہ حیات ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چترن اور ولیم جیمز کا یہ خیال یقینی صحیح تھا کہ جس شخص سے نہیں سروکار ہوتا ہے اس کے متعلق سب سے اہم چیز جو معلوم کرنی ہے اس کا اپنا فلسفہ حیات ہے جس کی بعض دفعہ خود اس شخص کو خبر نہیں ہوتی۔

۲۔ معلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

پیشہ در فلسفی کے لیے ان لوگوں کا فلسفہ حیات جنہوں نے اس کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل نہیں کی ہے، ایک سادہ و خام شے ہے۔ یہ بات سن رسیدہ تعلیم یافتہ لوگوں کے

فلسفہ حیات کے متعلق بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کے فلسفے کے متعلق فلسفی جانتا ہے کہ اکثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور دنیوی اعتبار سے کامیاب لوگ بھی فلسفے میں خام ہو سکتے ہیں اور وہ ان تمام غیر فنی کوششوں کو حقارت آمیز ناموں سے پکارتا ہے۔ وہ ان کو سادہ حقیقت یا بازاری فلسفہ یا غیر فلسفیل کا فلسفہ یا فہم عام کا فلسفہ کہتا ہے۔ مبتدی کو شاید اس بات سے راحت ہو کہ خود اس کا فلسفہ حیات کسی مشیر سلطنت یا کسی صدر جمہوریت کے فلسفہ حیات سے کچھ ہی درجے زیادہ سادہ یا خام ہوگا۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سادہ حقیقت سے فلسفی جو حقارت برتا ہے اس میں کمی کچھ اس خوف کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید عامی کے خیالات صداقت سے اتنے ہی قریب ہوں جتنے کہ خود اس کے نظریات۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اکثر فہم عام کو مطمئن کرنے کا بہت زیادہ خواہش مند نظر آتا ہے۔ سادہ مزاجوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ فلسفیوں کی رائیں دراصل وہی ہیں جو سب کی ہیں۔ بہت سے مفکر اس خیال سے گھبرا گئے ہیں کہ شاید ان کا فلسفہ فہم عام کے مطابق نہیں، اور بہت سوں کو اس شبہ نے اتنا ہی خوفزدہ کر دیا ہے کہ شاید عامی کا خیال ہی درست ہو۔

ایک دہر و عام شخص کے فلسفہ حیات اور ان لوگوں کے فلسفے کے بنیادی فرق کا خیال رکھتے ہوئے، جنہوں نے اس معنوں کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل کر لی ہے۔ فلسفے کے معلم کو ایک نہایت اہم مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح طالب علم کو

۱۔ تمام تاریخ فلسفہ میں بشپ بارکے کی اس کوشش سے زیادہ کوئی شے اندوہ ناک اور ساتھ ساتھ مضحکہ خیز نہیں جو اس نے مکالمات ایٹلس و فیلوں میں کی ہے۔ یہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ باغبان جس کے طرف سادہ مزاج ایٹلس اور تصورات پسند فیلوں دونوں رجوع کرتے ہیں، دنیا کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے جس نقطہ نگاہ سے کہ خود نیک مزاج بشپ۔ یہی کوشش اکثر ذوق فلاسفہ کے مباحث میں بھی کی گئی ہے۔

جو فلسفے کی تعلیم کی ابتداء کے وقت ایک سادہ یا خام فلسفہ رکھتا ہے۔ وہ فلسفہ سمجھا دے جو پیشہ فلسفیوں نے سمجھا ہے۔ یہ اس معلم کا وہ برتر و دائمی مسئلہ ہے جو نو جوانوں کو بارگاہِ علم میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ کون سا طریقہ استعمال کیا جاسکتا ہے جو قیدی کو فہم عام کی زنجیروں سے نجات دلائے تاکہ وہ علم کی اونچی اونچی چوٹیوں پر چڑھ کر اس فضا میں پہنچ جائے جہاں وہ الہی فلسفے سے اپنے شامِ جاں کو مسطر کر سکے۔ یہ ہے وہ بنیادی تعلیمی مسئلہ جس سے ہر معلم کو سابقہ پڑتا ہے۔

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ طالب علم کو ایک خاص قسم کے فلسفے کی تعلیم دیں۔ اس طریقے سے وہ بہت جلد اپنی خاص خیالات کی بجائے معلم کے خیالات کو سیکھ لیتا ہے۔ یہ طریقہ اکثر وسیع پیمانے پر استعمال کیا گیا ہے۔ شاید یہ ان طلباء کے لیے مفید ہے جن میں نہ یہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اتنی فرصت ملتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دائمی طور پر فلسفے کے لیے وقف کر دیں۔ بلکہ جو پیشہ ورانہ زندگی میں داخل ہونے سے پہلے اپنے نفوس کو مطمئن کر لینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کی تعلیم امریکہ کے کالجوں میں ان دنوں بہت دی جا رہی ہے۔ اور یہ صرف فلسفے کی جماعتوں ہی تک محدود نہیں۔ یہ طریقہ اکثر وہ سادہ مزاج فلسفی اختیار کرتے ہیں جن کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے سوا دوسرے مضامین کی تعلیم دیتے ہیں، وہ طالب علم کو ایسے خیالات سکھاتے ہیں جو خود اس طالب علم کے خیالات سے کسی قدر کم سادہ یا خام ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کبھی اچھا فلسفی پیدا نہیں کرتا۔ ہاں یہ اکثر خود نمائی و خود فروشی تو ضرور پیدا کرتا ہے۔ اس سے اکثر فلسفے کے پاجی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ یقینی طور پر طالب علم کے ذہن کو فلسفے کی دولت سے محروم کر دیتا ہے، کیونکہ حکمت کے بے غرض جذبے کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور طالب علم کسی خاص مدرسے یا کسی خاص شخص کی رائے کو قبول کر کے بس میٹھی

نہند سو جاتا ہے۔ فلسفے کے تمام عظیم اثنان مسائل اس کے لیے کسی مشہور شخصیت کے ذریعے حل کر دیئے جاتے ہیں۔ خود طالب علم کی فکر و نظر غیر ضروری ہو جاتی ہے اور محض اس امر کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس مخصوص مدرسے کے فتویات کو سیکھ لے جس میں اس نے تعلیم پائی ہے۔ وہ کسی ایسے مسئلے پر بحث کرنے یا اس پر غور و فکر کرنے کی جرأت ہی کیے کہ سکتا ہے جس کا صحیح جواب دیا جا چکا ہے۔ اس کو چاہیئے کہ اس جواب کے سیکھ لینے پر قناعت کرے۔ لیکن جواب کا سیکھ لینا کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، سچ تو یہ ہے کہ کوئی طالب علم اس وقت تک فلسفی نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ مسائل کے ایک آزاد اور غیر محتاج حل کرنے والے کی طرح خود بھی غور و فکر کرنا سیکھ نہ لے۔ اور جو لوگ اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں ہمیشہ اس قسم کی آزاد فکر سے ہر سال رہتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ طالب علم کی نظر کے سامنے فلسفے کے نظامات کا ایک مختصر خاکہ تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ بلاشبہ یہ اس طریقے سے بہتر ہے جس میں طالب علم کو کسی ایک خاص اسکول کے عقائد کی تعلیم دی جاتی ہے۔ بہر حال کسی نہ کسی وقت فلسفی کو تاریخ فلسفہ سیکھنی ہی پڑتی ہے۔ جو شخص تاریخ فلسفہ سے واقف نہیں ہوتا وہ زمانہ حال کے فلسفے کو بخوبی نہیں سمجھ سکتا۔ جن اداروں نے طلباء کے لیے (فلسفے کے کسی بھی نصاب کی تعلیم کی شرط مقدم کے طور پر) تاریخ فلسفہ کے ابتدائی نصاب کو لازمی قرار دیا ہے، ہماری رائے میں وہ نہایت عقلانہ روش اختیار کر رہے ہیں۔ اس طریقہ تعلیم کا اصلی خطرہ یہ ہے کہ طالب علم مختلف نظامات کی محض شد بد ہی سے واقف ہو جاتا ہے اور بخوبی نہیں سمجھ سکتا کہ فلسفہ ہے کیا۔ جب تاریخ فلسفہ کے نصاب کی تعلیم کا یہ نتیجہ ہو تو یہ طریقہ بھی بُرا ہے۔ لیکن اگر طالب علم سنجیدہ چالاک اور مستعد ہو اور معلم سہا فلسفی ہو نہ کہ ایسا ملا جو فلسفے کے پیرائے میں اپنے مذہب ہی کی تعلیم دیتا ہو تو پھر اس نتیجے کا پیدا ہونا ضروری نہیں جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے دوسرے پہلوؤں سے جن سے طالب علم زیادہ مانوس

ہوا کرتے ہیں، فلسفے کے تعلق کی وضاحت کی جائے۔ جو لوگ اس طریقے کا استعمال کرتے ہیں وہ سائنس اور فلسفہ، فلسفہ مذہب یا فن و فلسفے کی باہمی ممانعتوں و مخالفتوں کی زیادہ توضیح کرتے ہیں۔ اس طریقے کو پسند کرنے والے معین فلسفے کے ایک عام نصاب کی تیاری کی بجائے فلسفہ سائنس یا فلسفہ مذہب یا جمالیات کے عام ابتدائی نصاب کی تکمیل میں لگ جاتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی نہایت قیمتی ہے۔ کیونکہ یہ نہایت مزوری چیز ہے کہ ابتداء ہی سے طالب علم کو فلسفے اور تمدن کے دوسرے پہلوؤں کی باہمی ممانعتوں اور مخالفتوں کا کچھ علم ہو جائے۔ لیکن یہاں غلط یہ ہے کہ طالب علم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ فلسفے کے یہ حاشیے خود عین فلسفہ میں اور فلسفہ محض سائنس یا فن، یا مذہب کی توجیہ کا نام ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنی بنیاد اور پسے سے قطع نظر کے اعتبار سے ایک جزئی شعبہ بن جاتا ہے۔ ایسا فلسفہ مرکزی مسائل کو نظر انداز کرتا ہے اور تمدن کے تمام پہلوؤں کی کامل توجیہ نہیں کہلا یا جاسکتا جو حقیقی معنی میں فلسفے کی اصلی بنیادیت ہے۔ (جو حقے طریقے کے لیے پانچواں باب دیکھیں)

۴۔ فلسفہ عوام

اب ہمیں غیر فلسفیوں کے فلسفے کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور اس کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ فلسفے کی تعلیم کے ان مختلف طریقوں کا اصلی نقص یہ ہے کہ وہ ابتداء میں خود طالب علم کے فلسفے پر توجہ نہیں کرتے۔ یہ چیز یقیناً اہم ہے۔ کیونکہ یہ بے شمار افراد انسانی کا فلسفہ ہے یعنی ان لوگوں کا جو اصطلاحی فلسفہ سمجھنے کے متمنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہیے۔ بلکہ اس کے لیے ایک اچھا نام تجویز کرنا چاہیے۔ اور یہ بتلانے کی کوشش کرنی چاہیے کہ وہ کیا ہے۔ فلسفے کے سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اس فلسفے سے نہایت اچھے طرح واقف ہو جائیں جو اس مضمون کے سنجیدہ مطالعے کے قبل ہم سمجھوں گا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فلسفہ تقریباً ہم سمجھوں گا ہوتا ہے۔ اس لیے ہم اس کو فلسفہ عوام کہیں گے۔

آخر یہ ہے کیا؟

اس سوال کا جواب دیتے وقت فلسفی کو ایک عجیب مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ اصطلاحی فلسفے کے مطالعے میں اس کی عمر کا اتنا حصہ گزر چکا ہوتا ہے کہ اس کا جواب تعصب سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں وہ اصطلاحی زبان بھی استعمال کرتا ہے جو عوام کی سمجھ سے باہر ہوتی ہے۔ اس مشکل سے نجات کی صورت شاید یہ ہوگی کہ خود عوام کی زبانی اس کا جواب سنا جائے۔ لیکن عوام فلسفی تو نہیں اور نہ انہیں اچھی طرح اس کا علم ہوتا ہے کہ فلسفہ کیا ہے؛ کیونکہ یہ لفظ فلسفہ کے معنی ہی سے واقف نہیں ہوتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عام طور پر فلسفی ایک دوسری طریقہ استعمال کرنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں معاملہ کچھ محال سا معلوم ہوتا ہے۔ فلسفی عوام کے فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بہت زیادہ فلسفی ہے اور عوام فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ فلسفے سے ناواقف ہیں۔ کیا اس الجھاؤ سے نکلنے کی کوئی شکل بھی ہے؟

ایک شکل تو یہ ہے کہ ہم عوام کے فلسفے کے مبادی کی تلاش کریں اور طالب علم کو بھی اس کی تلاش کرنے دیں۔ کیا خود فطرت انسانی میں جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، ایک عین خواہش نہیں پائی جاتی جس کی طرف معلم طالب علم کی توجہ یہ کہہ کہہ پھیر سکتا ہے کہ یہی عوام کے فلسفے کا حقیقی مبداء ہے۔ بچپن اور عفتوان، شباب کے وہ کون سے تجربات ہیں جو طلباء کے فلسفہ حیات کے تحت پائے جاتے ہیں۔ جب یہ اصطلاحی فلسفے کے درس کا آغاز کرتے ہیں؛ وہ کون سے تیقنات ہیں جن کو انہوں نے اپنے والدین، اساتذہ و رفقاء سے لے کر اپنا رہبر حیات بنایا ہے؟ کیا عوام کا فلسفہ انفرادی تجربات پر مبنی ہے۔ کیا وہ محض اس تمدنی و معاشرتی ماحول کا اظہار ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی ہے اور جن میں وہ اس وقت گھرے ہوئے ہیں۔ یا ان دونوں اجزاء کا لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب عوام کے فلسفے کی ماہیت کو روشن کر سکتے ہیں۔

پروفیسر رٹلے کہتا ہے: ذہن انسانی کی ایک ایسی احتیاج ہوتی ہے جس کی جڑیں دوسرے اغراض و احتیاجات سے زیادہ گہری ہیں۔ یہ کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی احتیاج ہے۔ اسی مبداء سے تمام فلسفوں کا ظہور ہوتا ہے، اکثر فلسفیوں نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہو تو ہر طالب علم کو خود اپنی فطرت کا گہرا مطالعہ کر کے فلسفہ معلوم کے اس انتہائی مبداء کا پتہ لگانا چاہیئے۔ کیا تم بھی شعفی طور پر کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی ضرورت یا احتیاج کا احساس کرتے ہو؟ کیا تم میں بھی اس امر کے جاننے کی ایک بے قرار کرنے والی جستجو موجود ہے کہ تم دنیا میں زندہ کیوں ہو اور یہ دنیا کیلئے جو تمہیں گھیرے ہوئے ہے؟ کیا تم میں بھی اس امر کی توجیہ کرنے کی عمیق خواہش پائی جاتی ہے کہ کس طرح دوسروں نے حیات انسانی من حیث کل اور اس مادی دنیا کے انتہائی معنی یا اہمیت کی توجیہ کی ہے۔ جس میں حیات انسانی مستحکم طور پر جمی ہوئی ہے؟ اپنی ذات میں ان احساسات کا تعین کرو اور ان سے باخبر ہو جاؤ، پھر تمہیں صرف فلسفہ معلوم کا بلکہ تمام اصطلاحی فلسفے کا کم از کم ایک اساسی مبداء معلوم ہو جائے گا۔ کیونکہ فلسفے کے تمام عظیم اثنان نکالات، خواہ زندہ ہوں یا مردہ بشرطیکہ ان میں سے کوئی مردہ بھی قرار دیا جاسکے، روح انسانی کے اسی نامتناہی منبع سے نکلے ہوئے چشمے ہیں۔

اپنے سپن اور جوانی کے ان مختلف تجربات پر بھی غور کرو جنہوں نے وجود کے رموز و اسرار پر غور فکر کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ جو شاید انیس (جو امریکہ کا قابل ترین استاد تھا) ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنے طلباء سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس قسم کے تجربات کا مفصل حال لکھیں۔ پھر وہ ان تفصیلات کو اپنے فلسفیانہ مباحث کا نقطہ آغاز قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ طریقہ درست تھا کیونکہ ہر زندگی میں بے شمار ایسے تجربات ہوتے ہیں جن کی فلسفیانہ توجیہ کی سخت

ضرورت ہوتی ہے۔ ہر نوجوان اس قسم کے تجربات سے ہو گزرتا ہے۔ مثلاً کسی عزیز دوست یا قریبی رشتہ دار کا انجام نہایت اندوہناک طریقے پر ہوتا ہے، یا ناگہانی طور پر کسی عظیم انسان خطرے سے سابقہ پڑتا ہے۔ جہاں تم رہتے ہو ایک ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے کہ تمہاری قوم میں تہلکہ مچ جاتا ہے۔ یا تم ایسا خواب دیکھتے ہو کہ تم اس کو ہرگز نہیں بھول سکتے۔ یا کسی عظیم انسان جذبے مثلاً غصے یا انتقام یا محبت کا گہرا تجربہ ہوتا ہے۔ یا تم کسی پراسرار اور ناقابل توجیہ شخصیت کے زیر اثر آتے ہو یا کوئی پرائیڈ یا جفا جانے والا قصہ پڑھتے ہو یا زبردست کھیل دیکھتے ہو، یا تم اول مرتبہ حسن یا خدا کی موجودگی کا احساس کرتے ہو یا گناہ کے ارتکاب پر پشیمانی محسوس کرتے ہو۔ اس قسم کے تجربے انسان کو شراب خواری یا خودکشی سے زیادہ غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔

یہ وہ تجربات ہیں جو فلسفہ معلوم میں فکر کی آفرینش کا باعث ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ صرف ایک جہی المناک تجربہ فلسفہ حیات کی ابتداء کر سکتا ہے۔ اس تجربے کا تم اپنے دوستوں میں تذکرہ کرو گے۔ جو سوالات اس سے پیدا ہوتے ہیں، ان کے جواب دینے کے لیے اپنے مطالعے کو وسیع کرو گے۔ اس طرح تصورات، تصنیات و تیقنات کی تشکیل ہوگی اور یہی تمہارے فلسفے کے مزدوری اجزاء قرار پائیں گے گو اس کا خود تمہیں علم نہ ہو گا کیونکہ ابھی تم یہ نہیں جانتے کہ جس عمل فکر سے ہمیں کسی چیز کا یقین ہوتا ہے وہ اس عمل فکر سے جدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں اس کا یقین ہے۔ (ڈیکارٹ) اگر تم یہ جان لو تو تمہیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ تم فلسفی ہو۔

فلسفے کی بین الاقوامی کانگریس کی میقات ششم کے فاضلانہ خطبے میں، نیز اپنی کتاب (WHITHER MANKIND) میں پروفیسر جان ڈیوے نے کسی قوم کے فلسفے کے ارتقا میں اس قوم کی عام سماجی زندگی اور تمدن کی اہمیت پر بجا طور پر زور دیا ہے۔ درحقیقت فلسفے کی تعریف ہی اس کے نزدیک یہ ہوگی کہ یہ اس تہذیب کا نام ہے جو اپنے نصب العین اور

اپنی اعلیٰ تئوں سے باخبر ہے۔ پروفیسر ڈویسے کی اس رائے کے متعلق کہ فلسفے اور تہذیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے۔ ہم کچھ بھی خیال کریں لیکن یہ فلسفہ عوام کے ایک نہایت اہم مبداء کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے۔ کیونکہ اگر معاشری ماحول فلسفے کے اصطلاحی نظامات کے نشوونما کا باعث ہوتا ہے۔ تو یہ ان تصورات کی تخلیق میں بھی اور زیادہ موثر ہے، جو فلسفہ عوام کا کل سرمایہ ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفہ ان تمام قسم کے تصورات و آراء کا غیر شعوری انجذاب ہے جو ہر قابل تصور مبداء سے حاصل ہوتے ہیں۔ انجذاب کا یہ عمل محدث سے شروع ہو کر بعد تک جاری رہتا ہے۔ عوام ان تمام چیزوں کو، جن کو وہ پڑھتے سنتے یا کسی اور طریقے سے ان کا تجربہ کرتے ہیں، ناگزیر طور پر ان آراء و تصورات میں ترتیب دیتے ہیں جو رفتہ رفتہ جمع ہوتے آتے ہیں۔ اسی لیے عوام کا فلسفہ ان غیر آزمودہ مقدمات و مسلمہ مدانتوں کا کم و بیش مرتب مجموعہ ہوتا ہے۔ جو کچھ تو زندگی کے اہم تجربات پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ معاشری ماحول سے جذب کیے جاتے ہیں۔ یہ ان تمام تصبات، قواعد، سرلیح تعلیمات، ضرب الامثال، نصب العین اور اعلیٰ تئوں کا مجموعہ ہے جو روزمرہ کی زندگی کے حالات میں فرو کے افعال و اعمال پر اثر کرتے ہیں۔ اس مجموعے میں ترمیم و تبدیل برابر جاری رہتی ہے، خصوصاً نوجوان ذہنوں میں جس چیز پر آج یقین کیا جاتا ہے وہ کل رد کر دی جاتی ہے۔ لیکن نئے یقین کا بھی اس دعوے کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے جس دعوے کے ساتھ کہ پرانے یقین کا اعلان کیا گیا تھا۔ یہ ہے فلسفہ عوام کی ماہیت کا مختصر بیان۔

اصطلاحی فلسفے کا فلسفہ عوام سے تعلق

اصطلاحی فلسفہ اور فلسفہ عوام میں پہلا فرق تو یہ ہے کہ اصطلاحی فلسفہ تنقیدی ہوتا ہے۔ وہ طرے قیاتی اصول کے طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ عوام کے تیقنات کا باضابطہ طور پر امتحان کیا جانا چاہیئے۔ ان کے مختلف مبادی کا پتہ لگایا جانا چاہیئے۔ اور ان اصلی تجربات کا مطالعہ کیا

جانا چاہیئے۔ جن کی توجہ کے لیے ان کو پیش کیا گیا تھا۔ ان کے اسباب یا ان کی تہاتوں کی تلاش کی جانی چاہیئے۔ ان میں سے ہر ایک پر یقین کیوں کیا جاتا ہے۔ کیا اس کو درست قرار دیا جاسکتا ہے، اس انتقادی پہلو کے اختیار کرنے کی وجہ سے فلسفہ شک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس شک کی خاص وجہ ہوتی ہے۔ شک اس امر کی دریافت کے لیے کیا جاتا ہے کہ آیا ایسے تیقنات بھی ہیں جو مشک کی تشکیک و تنقید سے بچ سکیں۔ اصطلاحی حدیں بنائی جاتی ہیں۔ تیقنات کو کسی اصول کی بنا پر پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر اصطلاحی فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔

بہت سے فلسفی اس انتقادی پہلو کو چھوڑ کر آگے نہیں بڑھتے۔ وہ عام پسند تیقنات کا اس خیال سے استہان کرتے ہیں کہ ان کو مردود قرار دیں اور اس عمل پر ایسے فریفتہ ہو جاتے ہیں کہ ان کی رسائی کا آخری زینہ یہی شک ہوتا ہے کہ کسی مدلل یقین کا وجود نہیں۔ یہ ارتبیاتیت ہے۔ زمانہ موجودہ کے بہت سارے فلسفی اس میں مبتلا ہیں۔ دراصل یہی وہ گناہ ہے جس سے ہر عاشق حکمت کو احتراز لازم ہے کیونکہ اس پہلو کا اختیار کرنا کسی خاص وجہ سے شک کرنا نہیں بلکہ شک ہی کو فلسف کی غرض و غایت قرار دینا ہے۔ اب فلسفی کا رویہ کلیہ کا سا ہو جاتا ہے وہ ایک گوشے میں بیٹھ جاتا ہے اور اپنی اس قابلیت پر غور و ناز کرنے لگتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ عوام کے تیقنات پر عیب جوئی کر سکتا ہے لیکن اس کا کوئی فلسفہ نہیں ہوتا۔ مشک کی مثال اس کو زے کی سی ہے جو چٹے تک پہنچ کر ٹوٹ جاتا ہے۔ تاہم ارتبیاتیت اس کا مل صورت میں کہ ہر چیز پر شک کی نگاہ ڈالی جائے۔ اصطلاحی فلسفے کا درحقیقت نقطہ آغاز ہے۔ جو طالب علم ارتبیاتیت سے خوفزدہ ہو وہ فلسفہ کے کسی عظیم الشان نظام کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی اعلیٰ پایے کے فلسفی کے فکر و نظر کی قدر کر سکتا ہے۔ مشک بن جاو، لیکن ثبات و قرار کے ساتھ۔ اپنے ان تمام تیقنات کو ترک کر دو جو تنقید کی آہ سے بچ نہیں سکتے۔ خواہ یہ تیقنات سائنس کے ہوں یا مذہب کے۔ ہر فلسفی

کی یہ نصیحت اس نوجوان کو ہونی چاہیے جو فلسفی بننا چاہتا ہے۔ حکمت کی بارگاہ کے آستانے پر یہ نقش کندہ ہے کہ "تصبات کو چھپاتے ہوئے کسی کو یہاں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے"۔

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کوئی بلند پایہ فلسفی ہمیشہ ارتیابیت میں مبتلا نہ رہا۔ براہِ شنائے ہیوم ہر بلند پایہ فلسفی نے اس قسم کے فلسفے کو ترک کر کے چند ایسے دلائلِ یقینات کے مجموعے کو مانا ہے جس سے تصورات کے ایک مربوط نظام کی تعبیر ہوتی ہے۔ ساتھ ساتھ اسرارِ ازل کے سامنے اس نے سرعجز بھی خم کیا ہے۔ تنقید سے یقینات حاصل ہوتے ہیں۔ ان سے مزید اہم نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں، اور جو فلسفے کہ ان یقینات سے حاصل ہوتے ہیں، انہیں فلسفہ نظری کے نظامات کہا جاسکتا ہے۔ تاکہ یہ ارتیابیت یا محض تنقیدی فلسفے سے میز کیے جاسکیں۔ اس طرح اصطلاحی فلسفے کے دو کام قرار دیئے جاسکتے ہیں اور یہ غیر آزمودہ یقینات کے اس مجموعے کے عائد کردہ ہیں جس پر فلسفہ عوام مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک تنقیدی ہوتا ہے اور دوسرا تعمیری یا نظری۔ اگر کوئی فلسفی، ثانی الذکر کام کو ناممکن سمجھ کر ترک کر دیتا ہے تو وہ مشکک بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے تنقیدی عمل کے بعد جدید آزمودہ ثابت شدہ یقینات کے نتیجوں کو پیش کرتا اور ان کو تشکیل دیتا ہے تاکہ وہ غیر آزمودہ یقینات (جن پر فلسفہ عوام مشتمل ہے) کی جگہ لے لیں تو وہ نظری فلسفی بن جاتا ہے۔

یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ ایک مخلوط قسم کا فلسفی بھی ہوتا ہے۔ یہ مذہبی یقینات، روزمرہ کی زندگی اور اسرارِ ازل کے متعلق (جن سے فلسفہ نظری بحث کرتا ہے) انتہائی مشک میں مبتلا ہوتا ہے۔ لیکن سائنس کی تعلیمات کو جن کو اس قسم کے مفکر ایجابی علم کہتے ہیں۔ ادعائیت کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفیوں کو ایجابیہ کہتے ہیں لیکن یہ لاادریہ بھی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ یہ انتہائی حقیقت کے علم کے متعلق یا تو اپنے جہل کا اعتراف کرتے ہیں

یا خود کو ناقابلِ علم قرار دیتے ہیں۔ گزشتہ پچاس سالوں میں لاادریت و ایجابیت کا شمار، رائج الوقت محترم فلسفیوں میں ہوا ہے۔ فلسفہ نظری کے نقطہ نگاہ سے ان فلسفیوں کی علما رہی حیثیت ہے جو فلسفہ عوام کی کیونکہ ان کا اختصار بھی سائنس کے یقینات کو غیر انتہائی طریقے پر تسلیم کر لیے جانے پر ہے۔ یہ انسانی جدوجہد کے دوسرے پہلوؤں کی بہ نسبت انسان کے حکیمانہ (سامیٹیک) علم کی اہمیت مبالغہ انگیز پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے تو فلسفے کا ہر معلم اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اگر طالب علم کو فلسفی بننا ہے تو اس کو آخر تک مشکک بنے رہنا چاہیے۔ اگر اس کی تشکیک یا ارتیابیت کامل نہیں ہوتی تو وہ آسانی سے لاادریت کا شکار ہو جاتا ہے۔ لاادریت کا علاج اور زیادہ ارتیابیت ہے لیکن ارتیابیت کا علاج اور زیادہ گہری فکر اور عمیق بصیرت ہے۔

۱۔ ایجابیت اس فلسفے کا نام ہے جس کا بانی فرانسیسی فلسفی اگست کاست ہے لاادریت کا سربراہ آئندہ حامی ہر برٹ اسپنسر ان دو فلسفیوں کے قصائیف کا انتخاب میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں دیکھو۔

لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں

۱۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی

فلسفہ عوام کے ماہیت کی توجیہ کرنے اور اصطلاحی فلسفے سے اس کا تعلق ظاہر کرنے کے بعد ہم ان محرکات کے عام اقسام پر غور کر سکتے ہیں جو لوگوں کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

یہ ایک اساسی اور عام طور پر مسلمہ صداقت ہے کہ تمام انسانی محرکات نہایت پیچیدہ اور مرکب واقع ہوئے ہیں۔ شریف ترین فعل بھی اکثر محرکات کے ایسے سلسلے کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی اکثر کڑیاں اگر بذیل نہ بھی قرار دی جائیں تو غیر دلچسپ اور حقیر منور ہوتی ہیں اور ہمیں اس امر کے جاننے کے لیے علم جرائم کے مطالعے کی ضرورت نہیں کہ بہت سارے جرائم ایسے محرکات کی پیچیدگی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو درحقیقت قابلِ تریف ہیں۔ اچھے اور بُرے افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں، اسی ایک مواد سے بنے ہیں۔ وہ حیات ذہنی کے اسی ایک سرچشمے سے جاری ہوتے ہیں۔ یعنی جذبی، جذبی و احساسی جمودوں سے، جس پر ذاتِ فاعل کا وقتی پہلو مشتعل ہوتا ہے۔

کسی مشہور و معروف واقعے کی موجودگی سے اس محرک کے انتخاب و تحلیل کی کوشش

بھی خاص طور پر محدود ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک شخص اپنی زندگی کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ کسی فعل واحد کی حالت کا مقابلہ کرتے یہاں مسئلہ اور زیادہ لاینحل نظر آتا ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ غور و فکر کی زندگی نہایت پیچیدہ فعلیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں بے شمار انفرادی افعال بھی شامل ہوتے ہیں اور اگر کسی فعل واحد کے پیچیدہ محرک کا واضح کرنا بذاتِ خود ایک مشکل امر ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس محرک کے عناصر مختلفہ کی تجزیہ و تحلیل بدرجہ اولیٰ زیادہ مشکل ہوگی جو ایک فلسفی کی زندگی میں ساہا سال تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ درحقیقت اس امر کا کشادہ دل کے ساتھ اعتراف کیا جانا چاہیے کہ یہ مشکل اتنی سخت ہے کہ کسی انفرادی فلسفی کی حد تک تو یہ کام عجزِ ناممکن ہے اور چونکہ ہر فلسفی یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس خوبی سے نہیں سمجھ سکتا کہ اس محرک کی تفصیلات کا پتہ لگا سکے۔ جو اس کی فلسفیانہ زندگی کا باعث ہے۔ اس لیے وہ مشکل ہی سے یہ دعویٰ کر سکے گا کہ وہ کسی دوسرے شخص کی فعلیت فکری کے محرک کی تحلیل کر سکتا ہے۔ اکثر تو یہ نظر آتا ہے کہ انسان فلسفے کا انتخاب نہیں کرتا بلکہ خود فلسفہ ایک ایسی عظیم تر مادرائی شخصیت ہے جو بعض اشخاص کو اپنی پیغام بری اور اپنی بصیرتوں کی توضیح کے لیے منتخب کرتی ہے۔ ہم اس امر میں شبہ نہیں کر سکتے کہ ان کے فلسفے کا کوئی محرک تو ضرور ہوتا ہے، لیکن ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا ضروری ہے کہ یہ محرک اس قدر زندہ و پیچیدہ ہے کہ ہم میں سے کوئی اس کی تشفی بخش طریقے سے توجیہ نہ کر سکے یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس شخص کا محرک یہ تھا اور اس شخص کا وہ بھی بات تو یہ ہے کہ ہر پچھ فلسفی کا محرک ایک مرکب ہے ہوتی ہے اور جس قدر فلسفی زیادہ صفات انسانیت سے موصوف اور سچا ہوگا اسی قدر اس کا محرک بھی زیادہ پیچیدہ ہوگا۔

تاہم تاریخِ فلسفہ کے ہر طالب علم کو مختلف قسم کے محرکات کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیئے گو اس کے لیے یہ کہنا ناممکن کیوں نہ ہو کہ فلاں مفکر کی رہبری کسی خاص محرک نے کی ہے ہم یہاں پر ان ہی غالب محرکات کے اقسام کا ذکر کر رہے ہیں اور فلسفہ عوام کے ان مبادی

کو پیش کر رہے ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے ذریعے پر نمودار ہوتے ہیں۔

۷۔ لذتی محرک

ایک بڑے فلسفی نے (جس نے فلسفے میں اہم اضافے کیے ہیں اور جس کا عام طور پر ذہنی قابلیت کی وجہ سے احترام کیا جاتا ہے) ایک دفعہ مجھ سے کہا کہ وہ فلسفے کے کسی موجودہ نظام کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ (ہم خصوصیت کے ساتھ تصورات کے متعلق گفتگو کر رہے تھے) کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ فکر و نظر کے آئندہ کے لیے دروازے ہی بند ہو گئے اور فلسفہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ ہم دوسروں کے ہی خیالات کو پھر سے سوچیں۔ اور اس میں کوئی لطف بھی باقی نہ رہا۔ اس بیان سے لذتی محرک کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ جس کا میں نے اوپر ذکر کیا۔ فلسفیانہ غور و فکر لطف کی خاطر ہوتا ہے۔ نظری نظام کی اس لیے تعمیر ہوتی ہے کہ یہ ایک دلچسپ فعل ہے۔ اس نقطہ نظر سے کائنات کا فلسفیانہ نظریہ گہرا ایک شاندار کھلونا ہے جس کو عقل انسانی نے اس لیے بنایا ہے کہ کھیل کود کی جبلت یا تماشہ پسند طبیعت کی تشفی ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے بنائے ہوئے کھلونوں سے کھیلنے کی رغبت ہم کو خود اپنے کھلونوں کے بنانے میں زیادہ لطف ملتا ہے۔ جس طرح کہ بہت سوں کو گھر میں بیٹھ کر یا باہر نکل کر کھیلنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح چونکہ فلسفی کو جدیداتی بائیکول سے محبت ہو جاتی ہے اس لیے وہ ذہنی تجربات کی شعبہ بازی میں غیر مخلوط ذہنی لذت حاصل کرتا ہے۔

جوشیا رائیس نے اس قسم کے محرک کو نہایت موزوں و خوب صورت الفاظ میں ادا

لے لذتیت ایک اصطلاحی نام ہے جن کو فلسفیوں نے اس نظریے کے لیے استعمال کیا ہے جس کی رو سے لذت خیر برتر قرار دی جاتی ہے۔

کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اس لذت کا ذکر کرتے ہوئے جو فلسفے کے طالب علموں کو فکر و نظر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، لکھا ہے: ”مجھے کشادہ پیشانی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کرنے دو کہ یہ وہ لذت ہے جو مجھے خود اپنی عزیز ترین بات کے ساتھ ملی اور جو ہے کا سا کھیل کھیلنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس قسم کی سی مسرت ہے (اگر تم یوں کہنا پسند کرو) جو بچوں کی آنکھ مچولی کے اس ابتدائی کھیل سے حاصل ہوتی ہے جو ان کے من کا تقاضا ہے۔ فلسفی کہتا ہے: ”کہاں ہے میری صداقت، میری زندگی، میرا ایمان، میری طبیعت؟“ اور اگر اپنے نظام کی تشریح کرتے ہوئے چند جلدوں کے سیاہ کرنے کے بعد وہ کہتا ہے: ”یہ لو، وہ تو یہاں پر ہیں، تو صحت و درستی یہ کہنے میں اس کا ساتھ دیں گے کہ اس قسم کے تاثرات ایسے تو نہیں جن کی بالکل ہی عقلی قدر و قیمت نہ ہو لیکن میں فکر و نظر کو عمدتاً بازی گری سے تشبیہ دے کر بظاہر اس کی کیوں تہذیب کر رہا ہوں؟ اس لیے کہ ایک معنی کے تمام شعور بھی ایک قسم کا کھیل ہے۔ اشتیاق و تاثرات کا ایک سلسلہ ہے جس کو آسانی کے ساتھ فضول کہا جاسکتا ہے، اگر اس کا خارج سے مشاہدہ کیا جائے، شعور کو متق بجانب ثابت کرنا حاصل شعور ہوتا ہے۔ روح کی اپنے ہی ساتھ یہ عظیم الشان بازی، اپنی دولت کو عراکھو کر، معروف تلاش ہونے کے بعد مسرت و انبساط کے ساتھ پہچان کر اس کو پھر سے حاصل کرنے کی یہ غفلت نہ محبت آخر کیا ہے؟ کیا یہ درحقیقت خود حیات الہی کا مشغلہ نہیں ہے۔ منوم طبع کے لیے اس قسم کا محرک سیاہ رنگ اختیار کرے گا۔ دراصل یہ اتہائی و پایاب رجائیت میں بھی اسی قدر تجربہ چیز ہوگا جس قدر کہ کامل و ہولناک غنیمت میں خواہ ہم فلسفیانہ غور و فکر کو لذت کی بہت ساری صورتوں میں سے ایک صورت سمجھیں (جن میں سے کوئی ایک دوسری سے زیادہ اتہائی نہیں) یا ایک ایسا پیشہ قرار دیں جو ہم میں پائیدار شوق پیدا

لے جوشیا رائیس: اپرٹ آف ماڈرن فلاسفی (فلسفہ کی جدید روح) صفحہ ۲۱۔ طبع ثانی (پیشین معائنہ کینی)

کر سکتا ہے۔ یا دنیا کو کامل دنیادی طور پر مشرور فلسفے کو ایک سلبی خیر قرار دیں جو وجود کے عذاب ناک درد و الم کو کسی قدر کم کر سکتا ہے۔ یا ان انتہائی نظریوں کے بین بین کوئی نقطہ نظر اختیار کریں۔ بہر طور اس قسم کا محرک ضرور سرگرم عمل ہوگا۔ یہ ابقوریت، رواقیت اور ایتھابیت کی بعض صورتوں کے تحت پایا جاتا ہے۔ جب بھی اور جہاں کہیں بھی انسان نے فلسفے کو ایک ایسا فردوس ذہنی یا پناہ گاہ امن سمجھ کر رخ کیا جو ایک حقیقی جہنم کے حدود میں واقع ہے۔ وہاں ہمیں اس قسم کے محرک کا نشان ملتا ہے۔

ملٹن کی (PARADISE LOST) فردوس گنہ میں اس قسم کے محرک کی نہایت قوی شکل ایک عمدہ مثال پیش کرتی ہے۔ ملٹن دوزخ میں شیاطین کی ذریات کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے اور شیطان دنیا میں انسان کو فریب دینے کے لیے گیا ہے۔ نہایت احترام کے ساتھ ملٹن شیطان کی ذریات کے اس طبقے کا ذکر کرتا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر میں مصروف ہوتے ہیں:

”شیاطین ایک تنہا پہاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں مہلک ہیں اور خدا علم غیب، ارادہ، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں۔ مقدمہ، آنا دہی ارادہ، علم غیب مطلق پر غور ہو رہا ہے۔ لیکن ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ دوطہ حیرت میں لگم ہیں۔ خیر و شر، سعادت و الم، مہذب و عدم رغبت، خوش بختی و بد بختی پر بحث جاری ہے۔ مگر یہ ساری بے ہودہ رائے زنی ہے۔ باطل فلسفہ ہے لیکن یہ خوش کن ساحری کے ساتھ غم و اندوہ کو تھوڑی دیر کے لیے دور کر سکتا ہے۔ اور منطقی بخش امیدوں کو پیدا کر سکتا ہے، اور سینہ تتر کو صبر کے ہتھیار سے مسلح کر سکتا ہے۔“

کیا یہ فلسفیانہ غور و فکر کے لذتی محرک کا ایک کافی درست شاعرانہ بیان نہیں۔ یہ بڑ بڑھل کے ان لغو بات سے بھی کچھ ملتا جلتا ہے جو اس نے اپنے مشہور و معروف مضمون

(FREE MAN'S WORSHIP) (آزاد آدمی کی عبادت) میں ظاہر کیے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رسل کے لیے آزاد انسانی بھی ملٹن کے شیاطین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ غور و نظر سے کام لینے والوں کے سامنے سائنس کا عطا کردہ ناقابل شک یہ علم موجود ہے کہ بنی نوع انسان بالآخر نیست و نابود ہونے والی ہے۔ تاہم وہ انفرادی اور اجتماعی طور پر آزاد ہو سکتی ہے۔ اور آنے والے واقعہ کاٹھ پر غور کر کے تسیم و رضا کا پہلو اختیار کر سکتی ہے۔ گو انسان پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ایسے مادی اعمال بھی سرگرم عمل ہیں جو کائنات کو حرف غلط کی طرح محو کر دیں گے اور نہ صرف انسان کے گونا گوں کارنامے بلکہ خود انسان جو اس کائناتی ڈرامے کا مظاہرہ کر رہا ہے بالآخر فنا ہو جائے گا تاہم منکر فلسفے سے وہ روشنی حاصل کر سکتا ہے جو اس کی دوروزہ زندگی کو منور کر سکتی ہے۔ اگر تم ملٹن کے شیاطین کے بجائے رسل کے آزاد افراد کو رکھ دو تو پھر جہنم میں فلسفیانہ غور و فکر کے محرک کا شاعرانہ بیان زمین پر منتقل کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ توصیف ظاہر ہے کہ ملٹن کا سارا بیان تشبیہی ہے۔

اس امر سے کہ شیاطین کے فلسفے اور آزاد انسان کے فلسفیانہ غور و فکر کا محرک لذت ہے۔ اس قسم کے محرک کی توہین نہیں ہوتی کیونکہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر فلسفی شیطانی فلسفی بھی ہوتا ہے، اور آزاد انسان بھی۔ فلسفے کے ایوان شہرت میں بہت سارے شریف و تیز فہم مفکر اسی دروازے سے داخل ہوتے ہیں۔ چونکہ فلسفہ انسان کو غفلت ذہنی کی ایک دلچسپ اور لذت بخش صورت عطا کرتا ہے۔ جو فطرت انسانی کے بہترین پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی قابلیت رکھتی ہے اور چونکہ انسان نے بہر طور فلسفے کو اپنے غم کا مرہم اپنے درد و الم کی تسکین، اپنے رنج و عذاب کا رفعیہ پایا ہے۔ خواہ دقیقہ ہی کیوں نہ سہی۔ اور شکر ہے کہ فلسفے میں لطف بھی موجود ہے۔ لہذا ہر سچے فلسفی کو خوش ہونا چاہیے کہ جسی دنیا سے اس کو شغف ہے وہ بالکلہ علی قیمت سے معریٰ تو نہیں۔

لیکن جو شخص اس محرک کی بنا پر الہیاتی صداقت کا جواب دے اس کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہیئے۔ یہیں وہ خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے فرانسیسی بکین نے اپنے مشہور و معروف "اصنام" میں ہمیں آگاہ کیا ہے۔ اسی محرک کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ ایک ایسا نفس نظام تعمیر کر لے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو، کیونکہ ایک با ترتیب و منظم دنیا پریشان و مختل دنیا سے ہر حال زیادہ دل خوش کن معلوم ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ رسل کے ساتھ ہم اس فلسفے کو ترجیح دیں جس کی صفت کچھ بالوں کی قمیص کی سی ہو اور ایسی دنیا بنالیں جو حقیقی دنیا سے بھی بدتر ہو۔ فلسفیوں کے تفکرات کو کتنی مرتبہ تو ذہنی تعمیرات، خیالی پاؤں یا بالفاظ بکین، "اصنام تماشا گاہ" کہہ کر مردود قرار دیا گیا اور اگر اکثر یہ الزام صحیح ثابت ہوا بھی تو بعض دفعہ اس کی وجہ یہ پائی گئی کہ بعض نظامات فلسفہ مبالغہ آمیز لذتی محرک کا نتیجہ ہیں اور مجھے خوشی ہے کہ رائس نے اپنے اس بیان کی جس میں اس نے فلسفے کو کھیل سے تشبیہ دی تھی، ان الفاظ میں تصحیح کر دی ہے: "مجھے اعتراف ہے کہ گو میں فلسفے کے دلائل میں اکثر ذاتی مسرت محسوس کرتا ہوں، اور بعض دفعہ اس نخل سے بھی لذت اندوز ہوتا ہوں جو پیشہ ور طالب علم سے فکر کے جوہر محض اس لیے جمع کر دیا ہے کہ وہ ان کی سمجھ اور چمک سے کوئی کچھ کرے۔ تاہم جب میں اس چیز پر اچھی طرح غور کرتا ہوں تو مجھے ہمیشہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقت اس الہیاتی نظام میں کوئی حسن و خوبی ہی نہیں جو روحانی فحش سے بیان ہونے کی حیثیت سے قیمت نہ رکھتا ہو، لذتی محرک سطحی اور تشبیہی ہے۔ وہ ہمیں قلب حقیقت تک نہیں پہنچاتا کیونکہ وہاں تک وہ پہنچا ہی نہیں سکتا۔ ناکافی ہونے اور فلسفے کو لذت کی قربان گاہ پر نہ کر دینے کی وجہ سے وہ مردود قرار پاتا ہے۔"

۱۔ دیکھو میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) صفحہ ۹۴ وغیرہ۔

۲۔ دیکھو رائس کی محاورہ کتاب صفحہ ۲۲۔

۳۔ دنیائی محرک

فلسفہ نسبتاً ایک اعلیٰ تہذیب کو فرما کر رہا ہے۔ وہ معرض وجود ہی میں نہیں آتا جب تک کہ قوم اپنے ادب، قانون، مذہبی خدمت اور عقیدہ و مینہ کو پہلے ہی سے ترقی نہیں دے لیتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ فلسفہ معاشرتی، اخلاقی و مذہبی رسوم و آداب عقائد و یقینات کے ارتقاء کے بعد منطقی و زمانی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز کرنے کے پہلے ہی ایک اعلیٰ متمدن ماحول میں مستحکم طریقے سے قائم ہوتا ہے۔ اس لیے وہ تمام تصورات جو اس ماحول سے مختص ہوتے ہیں۔ مفکر کے ذہن کی ساخت میں اس کے اصطلاحی معنی میں فلسفی بننے کے پہلے ہی داخل ہو جاتے ہیں۔

جس زمانے میں کہ ابھی فلسفیانہ غور و فکر اور تحلیل ذات کا آغاز نہیں ہوتا، اکثر ذہنوں پر انہی مذہبی تصورات کا غلبہ ہوتا ہے جو اس تہذیب سے مختص ہوتے ہیں۔ مذہب کے متعلق ان یقینات سے ابتداء کرنا جن کے ازلی صداقت ہونے کا بغیر کسی تنقید کے ادعائیت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا ہے اور پھر ان یقینات کی تنقیدی تحلیل کیے بغیر محض تامل سے کام لے کر ان میں توافقی پیدا کرنے اور ان کو ثابت کرنے کی کوشش کرنا فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے متاثر ہونا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں اس قسم کے محرک کی شمار مثالیں ملتی ہیں۔ مشہور مثال قرون وسطیٰ کی مدیٹ ہے لیکن نو مدیٹ، اور بہت سارا عیسائی پریوٹسٹ فلسفہ بھی اسی قسم کے محرک سے متاثر ہے۔ ایسے مذہبی تصورات کا قبول کر لینا جو اپنے ماحول میں ناقابل تردید سمجھے جاتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفیانہ نظام کا پیدا کرنا جو انہیں حق بجانب ثابت کرے، فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے اثر پذیر ہونا ہے۔ خواہ مفکر مسلمان ہو یا کفریٹس کا پیرو۔ یہودی ہو یا کافر، کیتھولک ہو یا پروٹسٹانت۔

لیکن مجھے فوراً اس بات کا اضافہ کرنا چاہیے کہ اس سے مراد یہ نہیں کہ ہر دینیت پسند فلسفے کا محرک دنیائی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا اشتیاج ہے جو بنیادی طور پر غلط ہے لیکن جس کو اکثر اساسی صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے دینیت پسند فلسفے کا محرک اس وقت دنیائی نہیں کہلاتا جب یہ مسائل فلسفہ کے متعلق کسی مفکر کے عمیق و مخلصانہ افکار کا نتیجہ اور اس کا اظہار ہوتا ہے اور ماہیت اشیا کے متعلق اس کی عمیق ترین بصیرت کو پیش کرتا ہے۔ اس کا محرک دنیائی اسی صورت میں کہلاتا ہے جب وہ غور و فکر کی ابتداء ہی میں اعلیٰ مفروضے کے طور پر قبول کر لیا جاتا ہے۔ چنانچہ سٹیانانے رائس کے متعلق خوب کہا ہے کہ رائس کوئی بہت زیادہ قوی عیسائی یقین کا آدمی نہ تھا۔ تاہم وہ ایک ایسے فلسفیانہ نظریے تک پہنچا ہے جس کو وہ عمداً دینیت پسند کہتا ہے اور جس کو عام طور پر عیسائی فلسفے کی روح کے مطابق قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن رائس پر مشکل ہی سے یہ الزام لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ فکر کا محرک دنیائی تھا۔

اور نہ ہی اس سے یہ مراد ہے، جیسا کہ اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر نظام فکر یا فلسفیانہ عقیدہ جس کا محرک دنیائی ہے، دینیت پسند ہوتا ہے، یا مذہب کے موافق ہوتا ہے۔ مذہبی تیقنات سبھی بھی ہوتے ہیں اور ایجابی بھی۔ زمانہ جدید میں بہت سارے عقلی ماحول جن میں فلسفیانہ اذہان کا نشو و نما ہو رہا ہے، بالکل مخالف مذہب واقع ہوئے ہیں۔ عقیدہ ملحدانہ بھی ہوتا ہے اور دینیت پسند بھی۔ جو شخص دین کے کسی مذہبی تصور کو باطل کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے وہ بھی اتنا ہی دنیائی محرک سے متاثر ہے جتنا کہ وہ شخص جو اس کو ثابت کرنے کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ مذہب ایک خطرناک توہم ہے جس کا قلع و قمع کر دیا جانا چاہیے۔ یہ ہیں الفاظ فلسفے کے ایک نوجوان میلان کے۔ یہاں دنیائی محرک کی سبھی قسم سرگرم عمل دکھائی دیتی ہے اور یہ ان تمام فلاسفہ کے افکار میں بھی سرگرم عمل نظر آتی ہے جو فلسفے کا یہ لازمی فرض اور بے مثل خدمت سمجھے ہیں کہ مذہب

کا امتیصال کر دیا جائے۔

دنیائی محرک کے متعلق اب ہمیں کیا رائے قائم کرنی چاہیے؟ اس کا انحصار منطقی طور پر تو لذتی محرک پر ہوتا ہے۔ لہذا وہی کمزوری اس میں بھی پائی جائے گی اگر انسان کے مذہبی تیقنات کی فلسفیانہ طور پر حمایت نہیں کی جاسکتی تو پھر مسرت انسانی بھی ناممکن ہے لہذا فلسفے کو چاہیے کہ ہر طریقے سے ان کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دنیائی محرک کی ایجابی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات حق بجانب ہیں تو پھر مسرت انسانی ناممکن ہے۔ لہذا فلسفے کا کام یہ ہے کہ ان بیہودہ توہمات کو دور کر دے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دنیائی محرک کی سببی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب کلیہ ہمارے سامنے ایک نہایت سادہ اور تباہ کن مشکل پیش کر سکتے ہیں۔ اگر مسرت انسانی ممکن ہے تو مذہبی تیقنات یا تو صحیح ثابت کیے جانے چاہئیں یا غلط۔ لیکن انہیں نہ صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ غلط۔ لہذا مسرت انسانی ناممکن ہے۔ مانا کہ کلیہ صحیح ہیں اور دنیائی محرک کی تحویل سببی لذتی محرک میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح لذتی محرک خواہ اپنی ایجابی شکل میں ہو یا سببی شکل میں، دنیائی محرک کی بنیاد قرار پاتا ہے۔ لہذا نانی الذکر بھی اتنا ہی انسان مرکزی اور سطحی ہے جس قدر کہ اول الذکر۔ یہ بھی فلسفے کو ذاتی تشفی کی قربان گاہ پر نذر کر دیتا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے تیقنات کو شدید فکر کی کٹھالی میں پیش نہ کرنا فلسفی کے لیے ایک تناقص ہے۔ یہ یقین کہ خدا کا وجود ہے اور دوسرے تمام مذہبی تیقنات حقیقت سادہ کے بقیہ ساز و سامان کے ساتھ رد کر دیئے جانے چاہئیں لیکن اس یقین کا بھی کہ خدا کا وجود نہیں رہی حشر ہونا چاہیے۔ غلاف مذہب یا فطرتی ادعائیت بھی اسی قدر مستحق ملامت ہے جس قدر کہ مذہبی ادعائیت۔ یہ بھی اتنی ہی تعصب آمیز و خطرناک ہے فلسفی کا تعصب ان تو یہ ہے کہ ابتداء ہی سے بغیر کسی تعصب یا ناتی عرض کے فکر کا آغاز کیا جائے۔

تاہم دنیائی محرک کے عمدہ نتائج بھی ہیں۔ یہاں ہمیں فلسفے کے مطالعے کا نہایت عمدہ اور نہایت دلچسپ طریقہ ملتا ہے۔ بہت سارے طالب علموں نے محض اس جوش کی بنا پر کہ ہم اپنے مذہبی خیالات کو مستحکم طریقے سے ثابت کر دکھائیں اپنے ذہن کو مابعد الطبیعیاتی مسائل کی عمیق ترین گہرائیوں تک پہنچا دیا ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفہ خود کو نیشے جیسے فلسفیوں کے ہیجان انگیز خیالات سے محروم نہیں کر سکتا۔ جو شخص کہ دنیائی محرک کو بلا کسی لحاظ کے قابلِ ثبات قرار دیتا ہے وہ خود کو اس کی ان پوشیدہ قوتوں سے جا ملتا ہے جو اس کے حقیقی وجود قابلِ قدر فلسفیانہ توجہات کی تخلیق ممکن ہوئی ہے۔ گو کوئی سچا فلسفی ان نظریات کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ جن کو دنیائی محرک سے متاثر ہونے والے مفکرین نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ تاہم میری رائے میں فلسفے کے حرم میں داخل ہونے کا ایک اور بہتر دروازہ بھی ہے۔

۴۔ اجتماعی محرک

لیکن اس بہتر محرک سے بحث کرنے کے پہلے ایک اور محرک کا ذکر ضروری ہے جو اس سے بعض دفعہ غلط فہمی کی بنا پر مخلوط کر دیا جاتا ہے۔ یہ اجتماعی محرک ہے اور اس کی توضیح کرنے وقت ہمیں اس مفاد کے لحاظ رکھنا ہے جس کی وجہ سے یہ سائنس کا محرک کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

ایک نظریہ یہ رائج ہے کہ ہماری ساری معاشری عمارت محض اتفاقی و غیر عقلی تعمیر کا نتیجہ ہے اور اس لیے ظاہر ہے کہ یہ بنیادی طور پر غلط ہے۔ چونکہ سائنس جو عقلیت کے ہم معنی فرض کی جاتی ہے، نسبتاً ایک جدید شے ہے یا کم از کم جماعت کے علم کی صورت میں اس کی تشکیل ہمارے ہی سامنے ہوتی ہے۔ سمجھایا جاتا ہے کہ ان اعمال میں عقل کا کوئی نشان نہیں ملتا جن سے مختلف ادارے، منصب العین، رسوم و رواج پیدا ہوئے ہیں جو ہماری تہذیب جدید کا غلام ہیں۔ لہذا زمانہ جدید کے انسان کا (جو زمانہ جدید سے تعلق رکھنے کی وجہ سے موجودہ پریشانی

اجتماعی، سماجی و بین الاقوامی حالات سے واقف ہے) حقیقی کام یہ ہے کہ وہ جدید طبعی و کیمیائی سائنس کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی سائنس کی تحت ہدایت ایک ایسے عقلی اجتماعی نظام کی تعمیر کرے جو موجودہ غیر عقلی نظام کی جگہ لے لے۔ موجودہ نظام کو اس لیے از کار رفتہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے، جو سب سے آخر ہودہ شیطان کے حوالے، سائنس کے علم سے کام لے کر ہمیں ایک بہتر دنیا پیدا کرنی ہے۔ جو اس اصول پر مبنی ہو کہ بڑی سے بڑی تبدیلی کی خواہشات یا اعتراض کی تسفی کی جائے۔

فیکسپیئر سٹاک کی زبانی کہلاتا ہے۔ "دنیا کی کل بگڑی ہوئی ہے۔ ہمارے غنیمت میں اس کے درست کرنے کے لیے کیوں پیدا ہوا۔ لیکن مقدمے کی صداقت کو مانتے ہوئے ان دنوں ہم میں سے بہت سارے یہ کہیں گے کہ زمانہ جدید کے انسان کا کیا ہی مبارک امتیاز ہے کہ وہ اس کے درست کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ اور چونکہ ہمارا دنیا کا علاج جدید حکیمانہ علم کی سوسائٹی سے کیا جانا چاہیے جو ہر اس کی عفویت کے دور کرنے کا دامن علاج نظر آتا ہے۔ لہذا فکر و نظر کا یہ طریقہ سائنس اور سائنس کے طریق کار کے متعلق بہت زیادہ باتیں بناتا ہے۔ اتنی زیادہ کہ متبذی کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ شاید اس فلسفے کا محرک سائنس ہے۔

اب جو شخص اس مروجہ نظریے کو ناقابلِ انکار صداقت سمجھ کر تسلیم کرتا ہے اور ایک ایسے فلسفے کی تشکیل کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے جو اس کی تائید میں ہو وہ اجتماعی محرک سے متاثر ہے۔ یہ امر کہ درحقیقت اس کا محرک سائنس نہیں، اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ تمام قدیم مسائل متردک قرار دیئے جاتے ہیں جو اس وقت کی پیداوار تھے۔ جب انسان نے عرض سے خالی ہو کر دنیا کی ماہیت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ان مسائل کی مثال یہ ہے: مسئلہ وحدت و کثرت، تغیر و ثبات، میکائیت و دعائیت، صورت مادہ وغیرہ۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جس فلسفے کی تشکیل اس قسم کے سوالات کے جواب دینے

کی کوشش میں ہوئی ہو وہ محض اسی وجہ سے قدیم فرسودہ اقدار ناقص قرار دیا جاسکتا ہے۔
 وہ کون شخص ہے جو جدید اجتماعی و سیاسی علوم کی ترقی پر خوش نہیں، کون ہے جس
 کو اس امر کا صاف اعتراف نہیں کہ موجودہ معاشرتی نظام میں مروج نقائص پائے جاتے ہیں۔
 کون ہے جس کو بے کس و بے بس غریبوں، منکوم و محروم بھوٹوں، خانہ بدوش یتیموں،
 ضعیفوں، ابا بچوں اور ان بے شمار بے نام و نشان فاقہ زدہ پناہ گیروں سے جو اس دنیا
 میں بستے ہیں سہمزدی نہیں، لیکن محض اس بنا پر اس بے ہودہ امید کو ہم کیوں اپنے سینے
 میں جگہ دیں کہ اس فظیم انسان کا انسانی مشین کے لیے انسانی رہبری کی بدولت ایک زمانہ وہ
 بھی آئے گا جب پردہ دنیا پر کوئی غریب، ستم رسیدہ، ستم خوردہ انسان باقی نہ ہوگا۔ اور
 جب ایسا زمانہ آئے گا تو جدید نوع انسان کی فعلیت عقل کی وجہ سے (جو اس سے لطف اندوز
 ہونے کے لیے پیدا ہوگی) اس حالت کو دائمی طور پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہ مسلسل
 طور پر بہتر ہوتی جائے گی۔ یہ ایک ایسا فلسفہ حیات ہے کہ لائق کوئی عمیق النظر فلسفی اس کو
 اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کا اختیار کرنا شور و پکار کے ساتھ خواب و خیال کی دنیا میں
 داخل ہونا ہے۔ مثلاً مانے کہا ہے کہ جس فلسفے کا محرک دینیات ہوتی ہے وہ دراصل
 نظام باطنی و خرافات کے دائرے میں ہوتا ہے، جس کے لیے احتمالات بے محل ہوتے ہیں۔
 لیکن وہ مانتا ہے کہ یہ اس فلسفے سے متن برابر بہتر نہیں جو اجتماعی محرک سے متاثر
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک آدمی یہ کہے کہ چاند سورج کا بھائی ہے اور دوسرا
 کہے کہ نہیں وہ اس کا لڑکا ہے تو سوال یہ نہیں کہ ان میں کس تصور کے صحیح ہونے کا
 زیادہ احتمال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ان دو میں سے کوئی ایک بھی حقیقت کے مطابق
 ہے۔ جب ایمان و تخیل کسی نتیجے کے متعلق پہلے ہی سے فیصلہ کر لیے ہوتے ہیں، تو اب
 شہادتوں کو فراہم کیا جاتا ہے؟

۵۔ حکیمانہ محرک

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفے کے عظیم الشان مسائل دراصل اس وقت پیدا ہوئے کہ جب
 انسان نے اعراض سے خالی ہو کر یہ جاننے کی خواہش کی کہ دنیا کیا ہے۔ حقیقت کی ماہیت
 کو جاننے کی اس بے غرض خواہش ہی کو میں فلسفیانہ غور و فکر کا حکیمانہ محرک کہتا ہوں۔
 کیونکہ یہی محرک ایک عالم سائنس کو اپنے مخصوص اختیاری تحقیقات کے پورا کرنے پر آمادہ
 کرتا ہے۔ فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس ایک ساتھ پیدا ہوئے ہیں
 اور جب انسانی علم بڑھتا چلا تو رفتہ رفتہ علوم مخصوصہ فلسفے سے علیحدہ ہوتے گئے۔ اسی
 واسطے فلسفے کو صحیح طور پر ”ام العلوم“ کہا جاتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس کے اختلافات کچھ ہوں
 اور اختلافات ہیں مگر یہ اس لیے کہ دونوں کی ابتداء ایک ساتھ ہوئی ہے ظاہر کرتا ہے
 کہ فلسفیانہ فکر کا محرک وہی رہا ہے جو سائنس کا تھا۔ اور یہ صرف وہ خالی از غرض اور
 نہ بچنے والی خواہش تھی کہ جو بھی جانا جاسکتا ہے جان لیا جائے۔
 فلاطون اور ارسطو دونوں نے اس کو سمجھ لیا تھا۔ تھئیٹس کو فلسفے کے بعض غامض
 اصطلاحی مسائل سننے کے بعد فلاطون سقراط کی زبان پر کہلوانا ہے۔
 ”مجھے گمان ہے کہ تم نے اس سے پہلے ان مسائل پر غور کیا ہوگا۔“
 ”ہاں سقراط! میں جب بھی ان پر غور کرتا ہوں، مجھے حیرت ہوتی ہے۔ بخدا مجھے حیرت
 ہوتی ہے اور میں جانا چاہتا ہوں کہ آخر اس کے معنی کیا ہیں؛ اور بعض دفعہ میرا سر جھکانے
 لگتا ہے۔“

”میرے عزیز تھئیٹس، یقینی تھیوڈورس کو تمہاری فطرت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل
 تھی۔ جب ہی تو اس نے کہا تھا کہ تم فلسفی ہو، کیونکہ حیرت فلسفیوں کا مخصوص احساس ہے۔“

فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات

فلسفے کی اصطلاحات چند ایسی خصوصیات کی حامل ہیں کہ ان سے مبتدیوں کو آگاہ کر دیا جانا چاہیئے۔ ان خصوصیات کو واضح کرنے کے لیے ان اصطلاحات کے اعلیٰ اقسام کا ذکر ضروری ہے جس میں ان کی ابتداء کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔

(۱) عام الفاظ جو اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتے ہیں | فلسفی اس بات کے عادی ہیں کہ عام

معمولی الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کریں۔ یا وہ اکثر دو یا زیادہ الفاظ کو ترکیب دے کر ایک ایسا جملہ بنائیں گے جو فلسفے میں ایک خاص مفہوم کو تعبیر کرنے کا جس کا غیر فلسفیوں کو گمان تک نہ ہو گا یا وہ کسی ایسے لفظ کے مختلف معانی میں تیز فہم کریں گے جو عام طور پر واضح و غیر مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ ہماری زبان یا کسی زبان کے عام معمولی الفاظ کے یہ تین مختلف استعمالات طالب علم کے لیے خصوصیت کے ساتھ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں۔

کیونکہ وہ ان الفاظ کے وہی معنی لیتا ہے جو اس نے عام استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح فلسفی کے حقیقی معانی کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس سے یہ التباس فطری پیدا ہوتا ہے کہ

مستف کا مطلب بالکل صاف ہے۔ حالانکہ عین بصری طالب علم کی سمجھ سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ فلسفے کے ہر معلم کا یہ عام تجربہ ہے کہ طالب علم اس سے کہتا ہے کہ اس نے فلسفے کی کوئی خاص عبارت سمجھ لی ہے حالانکہ ضروری خیالات کو اس نے ہرگز نہیں سمجھا۔ معمولی الفاظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کرنے کی ایک دو مثالیں مبتدی کو اس دھوکے سے محفوظ رہنے میں مدد دیں گی۔

ابتدائی تعلیم رکھنے والا بھی یہ سمجھتا ہے کہ وہ لفظ حادثہ (EVENT) کے معنی سے واقف ہے۔ اس نے بچپن سے تاریخی حوادث کا مطالعہ کیا ہے اور حادثے کے لفظ کو فطرتاً تاریخ انسانی کے اہم واقعات سے ملا دیتا ہے۔ مثلاً جنگ عظیم کے بعد صلح کا ہونا، لنڈبرگ کا پیرس کو ہوا میں اڑ کر جانا یا وہ فطرت کے کسی اہم واقعے کا خیال کرتا ہے مثلاً سورج گرہن کا لگنا یا کوہ آتش فشاں کا پھٹنا۔ اور اس کو ایک حادثہ سمجھتا ہے۔ یا وہ کسی معاشری معاملے کا خیال کرتا ہے جیسے ہولوآنی کا کوئی کرب و منہ۔ معمولی زندگی میں ہم اس لفظ کا استعمال اس واقعے کی تعبیر کے لیے کرتے ہیں جو تاریخ یا حیات معاشری یا فطرت میں رونما ہوتا ہے لیکن ذرا طالب علم کو ڈاکٹر ڈائٹل ہڈ کی کتاب (ENQUIRY CONCERNING THE

PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) تحقیق اصول علم (فطری) پڑھنے دو۔ جہاں لفظ حادثہ

اکثر جگہ نہایت اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اور اس کے لیے حقیقتوں کے مطالعے کے بعد بھی اس امر کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہو گا کہ اس مشہور فلسفی کی اس چھوٹے سے معمولی لفظ سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر ڈائٹل ہڈ کے تصانیف کے مطالعہ کرنے والوں نے خصوصی مضمینیں لکھے ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حادثے سے اس کی کیا مراد ہے۔ اس میں بھی

ڈاکٹر فیلک ریوولجہ ۳۰ صفحہ ۱۴ وغیرہ پر مضمون دیکھو۔ ڈاکٹر ڈائٹل ہڈ کا نظریہ حوادث

(DR. WHITEHEAD'S THEORY OF EVENTS)
(PROCEEDINGS OF THE ARISTOTELI OR SOCIETY) نیز دیکھو

بابت ۱۹۲۲ء تا ۱۹۲۳ء صفحہ ۲۹ وغیرہ

شک کیا جاسکتا ہے کہ آیا فلسفے کے بعض اساتذہ نے بھی صاف طور پر سمجھا ہے کہ واٹس ٹرک اس لفظ سے کیا مراد ہے۔ بلکہ اس میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ خود واٹس ٹرک بھی جانتا ہے کہ درحقیقت وہ اس لفظ سے کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے کیونکہ یہ لفظ اس کے سارے فلسفے پر دلالت کرتا ہے اور اس سے اس کی مراد سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے نہایت مشکل و پیچیدہ فلسفے پر اچھی طرح جہارت حاصل کرنی چاہیے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ خود ابھی سیال حالت میں ہے۔ ڈاکٹر واٹس ٹرک کا فلسفہ جوں جوں پائے تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے وہ حادثے کے لفظ کے تقنن کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اسی لیے وہ خود نہیں جانتے کہ ان کے فلسفے میں اس لفظ کے کیا معنی ہوں گے۔ معاصر مسنفین و مہر سلف کا اکابر فلاسفہ کی تعانیف سے اس واقعے کی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ طالب علم کا ایک اہم مشاہدہ یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ دوسرے مذاہب کے فلسفی اس مخصوص لفظ کو ممکن ہے کسی اصطلاحی معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ صرف اسی صورت میں اس مخصوص معنی میں استعمال کریں جب وہ اس فلسفی کی تعلیمات کا ذکر کر رہے ہوں جس نے اس مخصوص معنی کو ایجاد کیا ہے۔ دوسرے سلسلے میں ممکن ہے کہ وہ اس کو معمولی معنی میں لیں، یا ایسے خاص معنی پہنائیں جو دوسرے فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفے کی ہر نوع ایسے مخصوص اصطلاحی لغات استعمال کرتی ہے جن کو دوسرے مذاہب کے فلسفی اختیار نہیں کرتے۔ الا اس صورت کے جب ان کو مخالفین کی آراء کا ذکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی ایک واقعے نے بہت سارے طالب علموں کو فلسفے سے متنفر کر دیا ہے اور اسی بنا پر اس کو محض لفاظی قرار دیا گیا ہے۔

دوسری قسم کی مثال کے لیے صفات اولیہ و ثانویہ پر غور کرو جو فلسفہ جدید کے ارتقائی زمانے میں ایک نہایت موثر تعلیم رہی ہے۔ ہر معمولی شخص ان دونوں الفاظ کے معنی جانتا ہے۔ لیکن جان لاک و لٹل بارکلی جیسے فلسفیوں نے صفات اولیہ و صفات ثانویہ سے کیا

مراد لی اور ان کے امتیاز کو کس طرح سمجھا، ان کی تعانیف پر غور و خوض کرنے والوں کے لیے اب تک یہی ایک مایہ النزع مسئلہ ہے۔ عام الفاظ کو ترکیب دے کر ایک نہایت اصطلاحی لفظ بنانے کے طریقے کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ میول انکرنیڈر کے تعانیف میں مکان، زمان، لفظ، معاصر فلسفے کی ایک جلی مثال ہے۔

نقص خیر، خیر، خیر، جیسے الفاظ پر غور کرو۔ لفظ نقص کے فلسفے میں کم از کم چار مختلف معنی ہیں اور اتنے ہی معنی لفظ نصورت کے ہیں جو فلسفیانہ فکر کی عام قسم کا ایک نام ہے۔ لفظ نصورت کے جتنے مختلف معنی ہیں اتنے ہی لفظ خیر کے ہیں اور اتنے ہی متناقض۔ خیر کے لفظ کا لفظ تو خصوصیت کے ساتھ حیران کن ہے۔ فلسفہ تحقیق میں تو اس کے نہایت اصطلاحی اور مخصوص معنی ہیں، جس کا سمجھنا اتنا ہی مشکل ہے۔ جتنا کہ واٹس ٹرک کے فلسفے میں لفظ حادثہ کا سمجھنا۔ لیکن اسی لفظ کو دوسرے فلسفیوں نے بالکل مختلف معنی میں استعمال کیا ہے۔ طالب علم کو چاہیے کہ جس مخصوص فلسفے میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کے اصطلاحی معنی کو سمجھنے کی اہمیت کا احساس کریں۔ تم سمجھی یہ فرض نہ کر لینا کہ عام معنی وہی ہیں جو اصطلاحی معنی ہیں یا ایک اصطلاحی معنی وہی ہیں جو دوسرے۔

(ب) علم کے دوسرے دائروں کے اصطلاحی الفاظ فلسفے میں مختلف اصطلاحی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں !

مذہب کے معمولی الفاظ کے متعلق جس حالت کا ابھی ذکر ہوا، وہی حالت سائنس و نیات، فن اور علم و تہذیب کے دوسرے پہلوؤں کے اصطلاحی حدود کی بھی ہے۔ فلسفے کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ فلسفیوں نے کسی دوسرے مخصوص فطری یا معاشری علوم سے یا تمدن کے سی شعبے سے لیے ہیں۔ اور فلسفے میں ان الفاظ کے معنی ان معانی سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں جن سے کہ یہ لیے گئے تھے۔ برعکس عمل بھی معمولی الفاظ و اصطلاحی الفاظ،

دورنوں میں جاری رہا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاحی الفاظ کو علوم مخصوصہ اور عوام نے اختیار کر لیا ہے۔ اور ان الفاظ کے فلسفیانہ معنی بعض دفعہ کچھ کم ہو گئے اور بعض دفعہ تو بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً لفظ حقیقت کے ادب، ثقافتی، موسیقی اور سیاسیات میں ایک معنی ہیں اور فلسفے میں بالکل دوسرے۔ دراصل اس لفظ کے فلسفے میں تصوریت کی طرح مختلف معنی ہیں۔ لفظ خدا عام زبان میں ایک معنی رکھتا ہے۔ عیسائی دینیات میں دوسرے اور ہنگام کے جیسے تصور فلسفے میں تو بالکل ہی مختلف۔ لفظ توانائی ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کو مختلف فلسفیوں نے لیا ہے اور اس کے معنی بدل کر اس کو اپنے مقصد کے موافق کر لیا ہے۔ لفظ اتلجاء حیاتاتی علوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جب وہ مشہور فرانسیسی فلسفی ہنری برگسان کے فلسفہ ارتقاء تخلیقی میں یا ہیریٹ اسپنسر کے فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے تو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے۔ بے شمار مثالیں ان اصطلاحی الفاظ کی دی جا سکتی ہیں جن کو فلسفیوں نے کسی مخصوص دائرہ علم سے لیا اور ان کو اپنے مقصد کے مطابق کر کے نئے اصطلاحی معنی کا انہیں حامل بنا دیا۔ فلسفیانہ اصطلاحی محدود جو عام استعمال میں داخل ہو گئے ہیں۔ ان کی اچھی مثالیں ارسطو کے مقولات یا عام اسمائے جنسی ہیں جو یہ ہیں: جوہر، کمیت، کیفیت، اضافت، زمان، مکان، وضع، حال، فعل و انفعال۔ نیز کانٹ کے مقولات علیت، وجوب، امکان و احتمال، ولیم جمیس نے اپنی کتاب (PRAGMATISM) نتیجیت کے فہم عام والے باب میں ان پر دلچسپ بحث کی ہے۔ اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح ان نکتہ پر دانوں نے جو قبل تاریخ دور میں گزرے ہیں ان مقولات کو پیدا کیا۔ ارسطو نے صورت بخشنی، قرون وسطی کے مدرسین نے جلا بخشنی نہیں معین و محکم کیا اور اس عمل سے گزر کر وہ فلسفہ عوام کے بنیادی عمومی تصورات قرار پائے۔ (دیکھو مقدمہ چہارم باب سوم، ۱۲) اس قسم کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح طالب علم کو اس امر کے فرض کر لینے سے مجتنب رہنا چاہیے کہ کسی اصطلاحی علمی

یا دنیائی لفظ کا فلسفیانہ استعمال وہی ہوتا ہے جو عام علمی و دنیائی استعمال ہے۔

(ج) اصطلاحی حدود جو فلاسفہ نے ایجاد کیے ہیں

فلسفی مخصوص اصطلاحی حدود کو اپنے معنی کی تعبیر کے لیے ایجاد کرنے کے حق کا بھی دعویٰ کرتے ہیں، درحقیقت جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، محض علمی دائروں کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ اور زبان کے بہت سے عام لفظ ایسے ہیں جن کو کسی فلسفی نے ایجاد کیا ہے۔ جن الفاظ کے لیے ہم فلاطون، ارسطو یا عہد یونانی کے دوسرے اکابر فلاسفہ کے دہین منت ہیں، اپنی تعداد میں اتنے زیادہ ہیں کہ جس شخص نے اس مسئلے کا خاص مطالعہ نہ کیا ہو اس کو ہرگز اس کا یقین نہ آئے گا۔ ہماری تہذیب کے دائرے میں ہر عظیم اثن فلسفی نے زبان کو مختلف الفاظ سے مالا مال کیا ہے۔ جو اس کے فلسفے میں ایک اصطلاحی معنی رکھتے ہیں اور جن کو وہ ایک خاص مقصد سے استعمال کرتا ہے۔ یہ زمانہ سلف کے مفکرین کے متعلق ہی سمجھ نہیں بلکہ موجودہ زمانے کے فلسفی بھی برابر مخصوص اصطلاحی الفاظ پیدا کر رہے ہیں۔ انگریزی زبان میں نیوٹرلزم (NEUTRALISM) (تقدیمیت) اور سب سسٹنس (SUBSISTENCE) ایسے الفاظ کی اچھی مثالیں ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے الفاظ (SUPERNENSCH) فوق الانسان اور (UUNWERTUNG ALLER WERTE) (تجاوز عن العقیمت) سٹنکر کا کوپرینگی و بلیلموسی نظریہ تاریخ کے درمیان قائم کردہ امتیاز، برگسان کا لفظ (ELAN VITAL) (جوش حیات)، ڈریش کا لفظ (ENTELECHY) (دوریت) جس کو اس نے ارسطو سے لیا ہے اور (LOGISTIC) کا لفظ جو عام طور پر جدید علانی منطق کو دوسری قسموں سے ممیز کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اصطلاحی الفاظ کہ فلسفے میں پیدا ہوتے ہیں ان کو فلسفیانہ سیاق و سباق ہی میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہماری زبان کا اتنا زیادہ حصہ فلسفے کا پیدا کردہ ہے۔ جو اہم العلوم ہے اسی لیے ادب و لسانیات کا ہر طالب علم فلسفے کے کسی قدر علم کو

نہایت مرغوب سمجھتا ہے۔ زیادہ تر یہی وجہ ہے کہ فلسفے کی تعلیم نہایت عظیم الشان تمدنی و عملی قیمت رکھتی ہے۔

۲۔ مصطلحات فلسفہ پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے ؟

فلسفے کے ہر طالب علم کو اپنے ساتھ ایک خاص فلسفیانہ لغت رکھنا چاہیئے۔ جس میں وہ وقت بوقت ان اصطلاحات کو دیکھتا جائے جو اس کے لیے خصوصیت کے ساتھ حیران کن ثابت ہونے میں۔ اس میں کسی لفظ کے مختلف معنی کے اظہار کے لیے چند اقتباسات بھی ہوں تو بہتر ہے۔ یہ اچھا طریقہ ہے کہ فلسفے کی جو بھی کتاب یا اصطلاحی مضمون تم پڑھو تو اس کی مصطلحات کی ایک فہرست بنا لو۔ جو اہم الفاظ یا جملے استعمال کیے گئے ہیں ان کو یکجا جمع کر لو اور ان کے مختلف معنی میں امتیاز کرو۔ چھوٹے ایک جلد والے لغات پر

عبور و مرور مت کرو۔ دوسرے کی جدید (DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE) یا (CENTURY DICTIONARY AND ENCYCLOPEDIA) استعمال کرو۔ ثانی الذکر

لغت میں فلسفیانہ الفاظ کی تیاری چارلس پیرس کی زیر ہدایت ہوتی ہے جو امریکہ کے بڑے فلسفیوں میں سے ہے۔ ان میں سے بہت سارے الفاظ کی تعریف تو خود پیرس ہی نے لکھی ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب فلسفے کے طلباء کے لیے خاصی قیمت رکھتی ہے۔

فلسفے کے مصطلحات کی لغوی تعریف کا پڑھ لینا کافی نہیں۔ جو الفاظ تمہاری سمجھ میں نہیں آتے ان پر دوسرے طلباء کے ساتھ بحث کرو اور دیکھو کہ کیا وہ بھی ان کی وہی توجیہ کرتے ہیں جو تم نے کی ہے۔ اپنے استاد یا معلم یا کسی ایسے شخص سے جس کا تجربہ و مطالعہ وسیع ہو، پوچھو کہ وہ ان الفاظ کے کیا معنی لیتا ہے۔ اس بات کا خیال نہ کرو کہ لفظ اتنا آسان ہے کہ اس کے معنی پوچھتے تم کو شرم آتی ہے۔ یہ نہ سمجھ لینا کہ کسی لفظ کا فلسفیانہ استعمال محض اس لیے سادہ یا سہل ہے کہ لفظ ہی ایسا ہے کہ

ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا گیا روزمرہ کے استعمال کے عام ترین الفاظ بھی اکثر دفعہ نہایت عیسائی فلسفیانہ معنی رکھتے ہیں جو عام معنی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں مثلاً جارج سنٹیانا نے لفظ حق کے مختلف معانی پر ایک اہم فلسفیانہ مضمون لکھا ہے۔ فلسفے کے آغاز ہی میں طالب علم کو ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کے لیے یہ فرض کر لینا نہایت ضروری ہے کہ جو بھی لفظ وہ فلسفے کی کسی کتاب میں پڑھتا ہے گو وہ زبان کا کتنا ہی آسان یا سہل لفظ کیوں نہ نظر آتا ہو، ممکن ہے کہ فلسفے کے لیے کوئی خاص معانی رکھتا ہو۔ اس واقعے کا پورا علم رکھنا اس مضمون کی حیران کن مصطلحات کے مقابلے کے لیے تیار ہونا ہے۔

فلسفے کی اصطلاحات کا یکجہاں تو ضروری ہے۔ تاہم اس بات پر بھی کافی زور دیا جانا چاہیئے کہ مبتدی یہ امید نہیں کر سکتا کہ وہ محض الفاظ کے معنی کے متعلق منشیانہ نکتہ سخی کرنے سے اس مضمون میں ترقی کر سکے گا۔ بہت سارے بالقوی فلسفی فلسفیانہ الفاظ کو اپنے لیے صاف واضح و معین کرنے کے کھیل میں کچھ ایسے پڑ گئے کہ انہوں نے اکابر فلاسفہ کے اس کی بصائر کو نظر انداز کر دیا اور بہت ساروں نے بہت محنت ہو کر دیکھ جانے کی کوشش ہی چھوڑ دی کہ فلسفہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔

طالب علم کو اپنا مطالعہ جاری رکھنا چاہیئے۔ گو بہت سارے تصورات صاف طور پر اس کی سمجھ میں نہ آئیں۔ بعد میں چل کر یہ خود صاف ہو جائیں گے۔ کسی عبارت سے غم مبتلا سمجھ سکتے ہو سمجھ لو اور آگے بڑھ چلو۔ یاد رکھو کہ ہر فلسفی کا یہ میلان ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی وہ لکھتا ہے اس میں اپنے تمام فلسفے کو بیان کر دے۔ اگر تم کسی ایک مضمون یا کتاب سے اس کے فلسفے کو نہ سمجھ سکو تو دوسری کتابیں پڑھو۔ اگر کسی بعد والی تصنیف پر کام کر رہے ہو تو اس کی ابتدائی تصانیف کو بھی دیکھ ڈالو۔ یہاں تمہیں وہ فلسفہ ملے گا۔ جس کو اس نے اپنے خیالات کے پختہ ہونے سے پہلے اختیار کیا تھا۔ ایک ہی مضمون کے متعلق کسی فلسفی کی ابتدائی و آخری تصانیف کا مقابلہ کرو۔ اس قاعدے کی پابندی سے کسی مفکر کے غوامش و مصطلحات پر روشنی

ہر سکتی ہے۔ فلسفی کا آسا کہ مطالعہ کرے کہ اس کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزند
کہ اس کے فلسفے کی روح تک جا پہنچے۔ اگر تہیں مضمون پر مہارت حاصل ہے تو پھر ایسا کرنا
تمہارے لیے بالکل ضروری ہے۔

کسی نظام فکر کے بہترین نمائندے کا انتخاب کر لو۔ پھر جو کچھ وہ کہتا ہے اس کو بار
بار پڑھو۔ یہاں تک کہ تم اس کی روح اور اس کے عام نقطہ نظر کو اچھی طرح سمجھ چکے ہو
لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے ابھی اس پر حکم نہ لگاؤ۔ اس پر یقین نہ کرو۔ اس کے خیالات پر
ہمدردانہ غور کرو۔ لیکن انتہائی سمجھ کر اس کو قبول نہ کر لو۔ یاد رکھو کہ وہ بہت سارے فلسفیوں
میں سے ایک فلسفی ہے۔ وہ فلسفیانہ افکار کے ایک نوع کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے انواع
کے عظیم الشان نمائندے بھی موجود ہیں۔ کوئی فلسفی نہیں یہ دھوکا نہ دے کہ "کیمیائے اکبر"
کا صرف وہی مانک ہے جس سے تمام فلسفیانہ رموز و افکار منکشف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ تہیں
خود اپنی ذات سے اس کی تلاش کرنی چاہیے۔ تہیں کسی ایسے فلسفی کے جادو میں نہ آ جانا
چاہیے جس کی تصانیف سے تہیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس نے اس کیمیا کو پالیا ہے۔ فلسفہ
حقیقت کے راز ہائے سر بستہ کی دائمی تلاش ہے۔ کوئی ایک نظام فکر، یا کوئی ایک فلسفی، خواہ
وہ کتنا ہی عظیم الشان کیوں نہ ہو، اس کے تمام علوم و فہم کا اجارہ دار نہیں بن سکتا۔ نہ ہی فلسفہ
اصطلاحی الفاظ کی مردہ ہڈیوں میں محدود ہو سکتا ہے۔ وہ کسی محدود ذہن یا مجموعہ اذہان سے
مستفاد نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام حدود سے باہر ہے۔ ساری امتیاز کا ادبیت کی روشنی میں مطالعہ
کرنا۔ یہ تھی اسپنوزا کی استغراق پیدا کرنے والی خواہش۔ اگر اس کو نہایت مشکل قرار دیا
جائے تو اسی فلسفی کے ایک مغلذ الذکر مقولے سے ہماری بہت بڑھتی ہے "تمام علم
چیزیں اتنی ہی مشکل ہوتی ہیں جتنی کہ وہ نایاب۔"

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

(A.N. WHITEHEAD) اے ن ڈائٹ ہڈ نے کسی جگہ تعلیم پر ایک عین النظر

بحث کی ہے اور ایک نہایت دلچسپ و قیمتی نظریہ پیش کیا ہے جس کا انطباق فلسفے کے
مطالعہ پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہم اس نظریے کو تعلیم کا دوری نظریہ کہیں گے۔
ڈائٹ ہڈ کا خیال ہے کہ کسی دائرہ علم پر مہارت حاصل کرنے کے لیے تین ضروریات
کا پورا ہونا ضروری ہے۔ یہ دلچسپی، ضبط اور آزادی ہیں۔ جو چیز طالب علم کے لیے دلچسپ
نہیں ہوتی، اس پر وہ اپنی قوت نہیں صرف کرتا۔ جس چیز پر مہارت حاصل کرنی ہے وہ طالب
علم کے لیے اتنی دلچسپ ہونی چاہیے کہ وہ اس کو پوری پوری طرح سمجھنے کی خواہش محسوس
کرنے لگے۔ لیکن خواہش پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مضمون کی اصطلاحات
سے کشتی لڑ کر اس کی کمر توڑ دے۔ تفصیلات کا علم مبرا، موافقت و محنت کے ساتھ مطالعہ
کرنے کے حاصل کیا جانا چاہیے۔ اس کو ڈسپلن یا ضبط کہا جاتا ہے لیکن یہ تمام تفصیلات دائمی طور
پر یاد نہیں رکھی جاسکتیں۔ ان پر قابو حاصل ہو جانے کے بعد یہ ذہن سے نکل جاتی ہیں۔
اور اکثر پھر واپس بھی نہیں جاتیں۔ اگر طالب علم کو یقینی طور پر اس قوت کا استعمال کرنا ہے۔
جو اس دائرہ علم سے حاصل ہوتی ہے تو پھر ان تفصیلات کو اس کے ذہن سے نکل جانا ہی
چاہیے کیونکہ طالب علم کو تو چاہیے کہ وہ اس علم کے قوانین و اصول کی تہ تک جا پہنچے۔
اور تفصیلات محض وہ آلات قرار دیئے جانے چاہئیں جن کی وجہ سے وہ ان اساسی اصول پر

لے دیکھو ڈائٹ ہڈ کی کتاب (THE AIMS OF EDUCATION AND OTHER ESSAYS)

کا تیسرا باب (THE RHYTHMIC CLAIMS OF FREEDOM AND NECESSITY) یہاں پر ہر برٹ
جرنل جلد ۲۱ نمبر ۶۵۰ وغیرہ سے مواد لیا گیا ہے۔

توی رہنمائی حاصل کر سکے۔ اس عینی بصیرت سے طالب علم کو آزادی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اسی کی وجہ سے وہ اس دائرہ علم کا اس قدر ماہر ہو جاتا ہے کہ نئی چیزوں کو پیدا کر کے اس علم میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اس طرح کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم دلچسپی سے ابتداء کریں، مضبوط سے ہو گزریں اور آزادی تک جا پہنچیں۔ یہ ہے ڈاٹ پڈ کا نظریہ تعلیم۔

بہر حال وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہر طالب علم کے لیے ان تینوں ضروریات کا اس کی تعلیم کے ہر مرحلے میں پورا ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے ڈاٹ پڈ کے نظریے کو دوری نظریہ کہتے ہیں۔ جوں جوں طالب علم اپنے مطالعے میں ترقی کرتا جاتا ہے اس کو استاد کی سی آزادی محسوس کرنی چاہیئے۔ اور جس دائرہ علم میں وہ مہارت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کو چاہیئے کہ اس میں اپنی دلچسپی باقی رکھے اور اس کی تشفی بھی کرتا جائے اور جب تک کہ دلچسپی اور آزادی دونوں کی تشفی نہ ہوتی جائے (حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ تفصیلات سے کشتی لڑ رہا ہو) طالب علم کا اپنے مضمون سے شغف اور اس کی اہمیت کا احساس مفقود ہوتا جائے گا۔ اس کا کام ایک مسلسل دہے معنی بیگار بن جائے گا۔ اسی لیے کسی مضمون کے مطالعے میں ابتداء سے انتہا تک دلچسپی، مضبوطی و آزادی باری باری سے موجود ہونے چاہئیں۔ مہارت تمام کی غایت تک پہنچنے کے لیے یہی دوری حرکت مسلسل جاری رہنی چاہیئے۔ اسی لیے ڈاٹ پڈ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کی تعلیم کی تشکیل پر ونیسروں کی محض بجواس سے ہرگز نہیں کر سکتے۔ بعض علم کا محرک وہ خواہش ہونی چاہیئے جو دلچسپی کی تشفی چاہتی ہے اور بعض کا محرک تفصیلات پر مہارت حاصل کرنے کی وہ آرزو جس سے مضبوط یا ڈسپلن کی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسے وقفے بھی ہونے چاہئیں جس میں آزادی بھی تشفی پاسکے۔ شروع سے آخر تک یہاں تعلیم ذات کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

تعلیم کے اس دوری نظریے کا فلسفے کے مطالعہ پر انطباق کرتے ہوئے طالب علم یہ پائے

لا کہ وہ اس نظریے کے مطالبات کو اسی صورت میں بہترین طریقے سے پورا کر سکتا ہے اور اپنے کام سے اسی وقت پورا فائدہ حاصل کر سکتا ہے جب وہ کسی ایک مضمون کو تین دفعہ پڑھے۔ جو کچھ تمہیں پڑھنا ہے ایک دفعہ دلچسپی کی خاطر پڑھو۔ ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش نہ کرو۔ جو تصورات تمہارے لیے صاف نہ ہوں ان کو محض نوٹ کر لو۔ عبارت کو محض یہ دیکھنا کہ اس کی خاطر پڑھو کہ اس میں تمہاری دلچسپی کی کون کون سی چیزیں ہیں۔ پڑھتے وقت اپنے تجذبات کو مختلف تصورات سے معرفت بازی رکھو۔ عمداً اس بات کی کوشش کرو کہ اس سرسری مطالعے سے تمہیں جتنی لذت حاصل ہو سکے حاصل ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض دلچسپی کی تشفی کی خاطر پڑھا جا رہا ہے۔ اس کافی تیز مطالعے کے ختم ہو جانے کے بعد ایک لحظے کے لیے کتاب کو نیچے رکھ دو اور اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو۔ اب یہ ارادہ کر لو کہ تم اس منتخب عبارت کو سمجھنے کی پوری کوشش کرو گے۔ اس ارادے کی تشفی کی خاطر آہستہ آہستہ احتیاط کے ساتھ پھر پڑھو۔ اس کو مضبوط یا ڈسپلن کی خاطر پڑھو۔ یہ کافی مشکل کام ہو گا کیونکہ اب تمہارے ذہن کا مقابلہ مصنف کے ذہن سے ہو رہا ہے۔ اگر وہ غالب نظر آئے تو ہمت بہت نہ چو جاؤ۔ اس کی مصطلحات سے مقابلہ کرو۔ اس کے اہم جملوں اور سطروں کے نیچے ٹیکر کھینچو۔ اس کے استدلال کی تحلیل کرو اور اس کا ایک خاکہ بناؤ۔ اگر وہ اس عبارت کے کھینچنے میں وقت صرف کر سکتا تھا میساک اس نے کیا اور اس کی تحریر کے طبع کرنے کے لیے اس کے ناشرین اخراجات برداشت کر سکتے تھے تو یقینی تم بھی اتنی کوشش کر سکتے ہو کہ اسی کے طریقے سے اس کے خیالات کو سوچو۔ اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے تو اس کا بار ثبوت تمہاری گردن پر ہے۔ ممکن ہے کہ خود تم اس قدر تیر و داغ یا کابل ہو کہ اس کے خیالات کی تہہ تک نہ پہنچ سکے۔ لیکن اس امر کا اعتراف کرنے کے پہلے تمہیں مکرر غور کرنا چاہیئے۔ اور سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اب شاید تم نے دو سلسلے سخت مطالعہ ختم کر لیا ہے اور دلچسپی اور مضبوطی دونوں کے مطالبات کی تشفی کر دی ہے۔ اب بھر اپنی ذہنی کیفیت

کو بدل ڈالو اور آزادی کی تشفی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ انتقاد یا استغراق کا پہلا اختیار کرو۔ اپنے اور مصنف کے درمیان مکالمہ کرو۔ اپنے نفس سے پوچھو کہ کیا وہ مصنف کے اساسی تصورات سے جیسا کہ اب وہ اس کی سمجھ میں آئے ہیں، اتفاق کرتا ہے۔ مصنف سے مختلف ذہنی سوالات کرو۔ ان مسلمات کو تشکیل دینے کی کوشش کرو جو اس کی تحریر میں پوشیدہ ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے کہا ہے اس سے کم از کم دقیقہ طور ہی پر ایک خاص اثر مرتب ہونے دو۔ اس کے معنوں کی آہستہ آہستہ ورق گردانی کرو اور اس کے استدلال کے اہم حصے کا خلاصہ کرو۔ یہ تیسرا مطالبہ ہماری آزادی کے مطالبے کی تشفی کرے گا۔ اب تمہیں اس بات کے لیے تیار ہو جانا چاہیے کہ جو کچھ تم نے پڑھا ہے اس پر فلسفیانہ بحث کرنے کے لیے جماعت میں یا کسی استاد یا دوست کے پاس جا سکو۔ تمہیں اپنے کام میں ایک قسم کی مہارت کا احساس ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے ذہنی کیفیات میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا جس طرح کہ وہ برقی روشنی کو کھول یا بند کر سکتا ہے لیکن تعلیم کی ان نین اہم ضروریات کو تسلیم کرنا اور اپنے کو جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی اثر پذیر ی کے لیے ملائم بنانا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

ہر جدید سبق میں اس دوسری عمل کی تکرار کرو اور اس معنوں کا نصاب ختم ہونے تک تم اپنے کو فلسفے کے سمجھنے اور اس کی گہرائیوں کا اندازہ کرنے کے قابل پاؤ گے۔ یہ تمہاری فطرت کے مینوں بنیادی مطالبوں کی تشفی کرے گا۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جو مشکل ہی سے ہر معنوں کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ استقامت سے اس کا یہاں تک مطالعہ کرو کہ تم اس کے ماہر ہو جاؤ۔ اور پھر تمہیں وہ بہترین عقلی مسرت حاصل ہوگی جو معصومیت کے ساتھ فلسفیانہ علم ہی میں پائی جاتی ہے۔

فلسفیانہ طریقہ

۱۔ فلسفیانہ طریقہ کی اہمیت

یہاں فلسفے کے عملی اصطلاحی طریقے یہی ہیں، کیا استدلال کے ایسے خاص طریقے پائے جاتے ہیں جو ان کے استعمال کو جاننے والے کو قلب حقیقت تک پہنچا سکتے ہیں؟ فلسفے میں بعض ہی سوال تخی اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان کے جواب ہی سے اس امر کا تعین ہو سکتا ہے کہ آیا فلسفے کو بھی نجوم دیکھیا کی طرح کہنہ اور کاذب علوم کے عقلی انبار میں چھوڑ دیا جاسکتا ہے۔ یا اس کو علم انسانی کے جدید شعبوں میں ایک دائمی مرتبہ عطا کیا جاسکتا ہے۔

فلسفے کی ہر نوع نے جو نئی دنیا میں رتبہ حاصل کیا ہے، ایک خاص طریقے کے ساتھ ترتیب کی ہے۔ ہر نوع کے سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کے استدلال کے بنیادی طریقے یا طریقوں کو سمجھا جائے۔ جن مفکرین نے فلسفے کی ہر نوع میں نہایت قیمتی اضافے کیے ہیں انہوں نے عمدہ مخصوص طریقوں سے اپنی تحقیقات کو جاری رکھا ہے۔ علاوہ انہیں اسی درجے کا پہلو نے دراصل، وہی طریقہ یا طریقوں کا استعمال کیا ہے۔ ہم فلسفیوں کو کسی نوع فکر کے مانند سے قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفی اپنے مخصوص نظریات و تعلیمات کی تشکیل میں اکثر ایک دوسرے سے کافی اختلاف رکھتے ہیں۔

کسی مفکر کے رتبے کے جاننے کا یہ اچھا معیار ہے کہ آیا وہ اپنے نتائج تک اتفاقاً جا پہنچا ہے یا کسی خاص طریقے سے۔ فلاسفہ ہمیشہ اس معیار کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ غیر فلسفیوں نے جو زندگی کے فلسفے کی ترویج کی ہے اس کو اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب انش کی سی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں وہ توافق نہیں پایا جاتا ہے جو کسی خاص طریقے سے تعمیر شدہ فلسفے میں ہوتا ہے۔ اکابر فلاسفہ کی تحریرات میں بہت ساری مغلق یا مبہم عبارتیں صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آتی ہیں جنہوں نے ان کی تصانیف کو اتنا پڑھا ہے کہ ان کے طریقے سے واقف ہو گئے ہیں۔ اس لیے طالب علم کا یہ جان لینا کہ عام طور پر فلسفیانہ طریقہ کیا ہے اور نیز وہ مخصوص طریقے کیا ہیں جن کو فلسفے کے مختلف مذاہب اختیار کرتے ہیں، نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت

ہمیں نکتہ دس و تیز فہم علمائے ریاضیات و علمائے منطق کی جفاکش تحقیقات کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ زمانہ جدید میں ان کی وجہ سے استخراجی نظامات کی عام صورت ساخت واضح و متعین کر دی گئی ہے۔ یہ نظامات چند اصول موضوعہ و مسلمات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن عام تصورات کا ان اصول موضوعہ و نظامات میں استعمال کیا جاتا ہے ان کی محنت کے ساتھ تخریف کر دی جاتی ہے۔ ان کو "ابتدائی تصورات" کہا جاتا ہے۔ استخراجی نظام کے اصول موضوعہ و تعریفات اپنے نظام میں مستقل سمجھے جاتے ہیں گو وہ کسی دوسرے نظام میں مستقل نہ ہوں۔ انہی اصول موضوعہ و تعریفات پر مسائل اثباتی کا مدار ہوتا ہے۔ ہر مسئلہ اثباتی کا ثبوت بالآخر نظام کے ابتدائی عناصر پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن ان مسائل اثباتی کا ایک سلسلہ قائم ہو سکتا ہے جو ایک دوسرے کے ثبوت میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ استخراجی نظام مسائل اثباتی کے تمام مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں ان کے ثبوت اور وہ ابتدائی عناصر بھی داخل ہیں جن پر یہ مبنی ہیں۔ اگر وہ استدلال

جس سے یہ مسائل اثباتی ثابت کیے جاتے ہیں۔ سائب و دقیق ہو تو سارے استخراجی نظام میں باطنی توافق ہوتا ہے۔ اس توافق کا ایک اہم معیار یہ ہے کہ اس نظام میں موجودات کا ایک بالکل مختلف مجموعہ رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر نظام کی صورت میں بغیر کسی تغیر کے پیدا ہونے کے یہ تبدیلی ممکن ہو سکے تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ اس نظام میں ایک اعلیٰ درجے کا باطنی توافق پایا جاتا ہے۔

ایسے نظام استخراجی کی ایک مثال علم ہندسہ مستوی ہے۔ پانچ علوم متعارفہ اور ان کی مدد کی تعریفات جو ان علوم متعارفہ میں استعمال ہوتے ہیں، اس نظام کے ابتدائی عناصر ہیں اور وہ تضایا جو ان علوم متعارفہ کے ذریعے ثابت کیے جاتے ہیں مسائل اثباتی ہیں۔ ان تمام سے نظام علم ہندسہ مستوی کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں تقریباً کامل باطنی توافق پایا جاتا ہے۔ حال میں دوسرے ابتدائی تصورات کے استعمال سے بہت سا دوسرے علوم ہندسہ کی تعمیر ہوتی ہے۔ مثلاً ریماں کا علم ہندسہ۔ ان میں سے ہر ایک میں توافق کا ایک اعلیٰ درجہ موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کی منطق قیاسی ایک دوسرا استخراجی نظام ہے جس میں حقیقی توافق ذات پایا جاتا ہے۔ لیکن حال میں علمائے منطق نے بہت ساری ایسی منطق دریافت کر لی ہیں جو اتنی ہی یا اس سے زیادہ متوافق ہیں۔

۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات

تمام فلسفیانہ فکر اپنی ساخت کے لحاظ سے اصل میں استخراجی ہوتی ہے گو وہ کتنی ہی استقرائی حیثیت کا اظہار کیوں نہ کرے۔ بالفاظ دیگر کوئی فلسفی اس امر پر کتنا ہی سرکریں نہ ہو کہ وہ مادی واقعات سے یا تجربہ حواس سے یا ایسے جذبی معطیات سے ابتداء کرتا ہے۔ جو ہر ایک کے مشاہدے و ملاحظے کے لیے موجود ہوتے ہیں تاہم وہ ان معطیات کی توجہ کے لیے بعض اسامی اصول کو زور استعمال کرتا ہے۔ ایمانیول کانٹ جو ایک عظیم الشان جرمن

فلسفی ہے اور جس نے انتقادیت عقل نظری لکھی ہے اور جس نے دراصل فلسفے کو انتقاد پسند اور باطریق بنایا ہے۔ ان اصول کو جو معطیات کی توجہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں حضوری اصول کہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کو تجربہ حواس سے منطقی طور پر مقدم مانتا ہے۔ یہ کانٹ کے نزدیک وہ شرائط ہیں جو علم انسانی کو ممکن بناتے ہیں۔ ان حضوری اصول میں سے بعض کو اس نے مقولات کہا ہے۔ اسی واسطے بعض دفعہ فلسفی معطیات حواس پر مقولات کے انطباق کا ذکر کرتے ہیں۔ کانٹ نے دوسرے عام اصولوں کو عقل نظری کے ڈھانچے تنظیمی تصورات اور وجدانات محض کہا ہے اس امر سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اس نے ان کو کن ناموں سے پکارا، یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس نے ان کو ہر فکر کے اقل درجے کی لادری ضروریات قرار دیا ہے جب کانٹ نے اپنے مشہور و معروف سوالات اٹھائے کہ علم انسانی کیسے ممکن ہے؟ حضوری یا منطقی طور پر وہ ضروری اصول کیا ہیں جو علم کے امکان کا باعث ہیں؟ وہ شرائط کیا ہیں جو ہر علم کے لیے لادری ہیں؟ تو وہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا موجد اور فلسفہ انتقاد کا بانی قرار پایا۔ اس نے اس امر کو بالکل تسلیم کر لیا کہ یہ حضوری اصول مقولات، ڈھانچے، وجدانات، اتنے ہی اساسی ہیں جتنے کہ عالم ریاضیات کے نزدیک علوم متعارفہ و تعریفیات۔ لہذا یہ جانتا نہایت ضروری ہے کہ وہ ابتدائی اصول کیا ہیں جن پر علم کا انحصار ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر پر عام طور پر اتفاق ہے کہ فلسفیانہ تفکر، اصول توجہ یا مقولات کا استعمال و نتائج ضرور کرتی ہے۔ گو ان میں سے بعض فلسفی علم انسانی کی اس محض تحصیل کے متعلق اہم شبہات رکھتے ہیں جو کانٹ نے پیش کی ہے۔ فلسفیانہ فکر قائل پر مبنی ہے۔ وہ فہم عام، شائش، فن، مذہب کے مختلف معطیات کو جمع کرتی ہے اور ان معطیات پر ان عام تر

لے میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں کانٹ کے انتخابات کیجیو۔

مقولات کے ساتھ فکر کرتی ہے جو علم کے کسی مخصوص شعبے میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان عام تر مقولات کا جانا ضروری ہے۔ کسی فلسفی کے استدلال کا اچھی طرح سمجھنا محض اس امر پر منحصر ہے کہ ہم اس فلسفی کی توجہ کے اساسی اصول سمجھ جائیں۔ کسی مخصوص فلسفی کی تصانیف کے ابتدائی تصورات کیا ہیں؟ اس سوال کے پوچھنے میں طالب علم کو کبھی گمراہ نہیں پڑیئے۔

۴۔ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات

فطرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے عام اصول بھی پائے جاتے ہیں جو فلسفی کی ہر قسم کے تحت موجود ہوتے ہیں۔ ہم نے ابھی یہ کہا ہے کہ ہر فلسفی انفرادی طور پر اساسی مقولات کے ایک مجموعے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا مجموعہ بھی ہے جو ہر فلسفی کو، خواہ وہ ذاتی طور پر کسی بھی قسم کے فلسفے کی نمائندگی کرتا ہو، تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کیا کوئی مشترک دکل اصول موجود ہے یا ایسا مجموعہ بھی ہے جس پر سارے فلسفے کا انحصار ہوتا ہے۔

اس امر کا کشادہ پیشانی کے ساتھ اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ بعض انتہائی انتہائی پسند اور سخت مشکوک ایسے بھی ہیں جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اصول کا کوئی ایسا مشترک مجموعہ پایا جاتا ہے جو سارے فلسفے کی بنیاد قرار دیا جاسکے۔ ان مفکرین کا یہ استدلال ہے کہ فلسفے کا تعین لازمی طور پر یا تو شخصی و انفرادی خصوصیات طبع سے ہوتا ہے یا اس معاشری ماحول سے جس نے فلسفی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے مفکرین کے نزدیک فلسفیانہ مسائل میں اتفاق کا حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ ہمارا فلسفہ وہی ہوگا جو ہم ہیں یا جو ہمارا نظام معاشری ہے انہی میں سے ایک نہ ایک ہر فلسفیانہ نظام کا مبداء انتہائی ہوتا ہے اور اتحاد عمومی ناممکن ہے۔

ان اختلافات کے مد نظر جو زمانہ گذشتہ کے فلسفیانہ نظامات میں ہمیشہ پائے جاتے

تھے اور اب بھی موجودہ زمانے کے نظامات میں ملتے ہیں۔ اس رائے کی تائید میں کافی دلیل موجود ہے۔ تاریخ فلسفہ کا ابتدائی بہت بلدیہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ہر بعد میں آنے والے فلسفی نے اپنے پیشرو کے آراء کو سارے کر دیا اور ہر ایک نے ایسے نظری نظام کی بنا ڈالی جو خود اس نظام کے اتنا ہی قابلِ جرح و انتقاد تھا جس کو کہ اس نے بنا دیا تھا۔ یا کم از کم بعد میں آنے والے مفکرین نے اس کو تار تار کر دیا۔ تاریخ فلسفہ کے پہلے تعارف سے یہ اثر قائم ہوتا ہے کہ یہاں بت شکنی کا بازار خوب ہی گرم ہے۔

اس امر کا بھی اعتراف لازمی ہے کہ جو فلسفی یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں فلسفیانہ طلب کے عام مفروضات کیا ہیں۔ وہ بھی ہمیشہ ان مفروضات میں وہی رنگ پیدا کر دیتے ہیں جو خود ان کے اپنے خاص فلسفے سے مختص ہوتا ہے۔ فلسفی کے لیے یہ نہایت ہی مشکل امر ہے کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے اساسی مفروضات کو ان مفروضات سے جدا کر دے جو اس کے اپنے فلسفے سے مخصوص ہیں۔ اس کی شہادت اس واقعے سے ملتی ہے کہ کوئی فلسفی اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی ایک ہی قسم کے فلسفے سے مختص کر دیا جائے۔ اپنے قلب کی گہرائیوں میں ہر فلسفی یہ محسوس کرتا ہے کہ دوسرے فلسفیوں کے نظریات میں بھی بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے۔ اس لیے وہ یہ باور کرنا چاہتا ہے کہ اس کی رائے اس معنی کے لیے درست ہے کہ اس کا فلسفہ دوسروں کے فلسفے کی نسبت متخالف آراء کی صداقت پر زیادہ حاوی ہے۔ ایسے مفکر کو تصوریت یا حقیقت یا نتیجیت کا ماحی کہنا یا اس کو کسی اور فلسفیانہ نام سے دیکھنا اس کی ویسی ہی ہتک کرنا ہے جیسی کہ کسی بیل کے سامنے سرخ جھنڈا اٹھانا۔ تاہم جس کسی کو فلسفے کی کہانی بیان کرنی ہوتی ہے جو لوگوں کی سمجھ میں آسکے۔ اس کو اس خطرے میں پڑنا ہی پڑتا ہے۔ اس کو ان عنوانات کا استعمال کرنا ہی چاہیئے۔ اور وہ ایسا کرنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ خود فلسفی اس جرم کے مرتکب ہوتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے عام اصول کو ان اصول سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔

جو فلسفے کی کسی ایک نوع سے یا خود ان کے اپنے شخصی نقطہ نظر سے مخصوص ہیں۔ جب فلسفی اصول کے ان اقسام میں تیز کرتے ہیں تو پھر یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم اس خارجی و کلی فلسفے کے لیے ایک نام تجویز کریں۔ اور پرانے کاموں کو خصوصی آراء کے لیے اٹھا کر لیں۔ یا ان کو بالکل ترک ہی کر دیں۔ یہ فلسفیوں کا ہی تصور ہے کہ ان مشترک اصول کو واضح اور اجاگر نہیں کیا گیا جن پر ان معمول کا اتفاق ہے اور فلاسفہ میں بظاہر کوئی اتحاد و اتفاق نہیں بہر حال یہ امر کہ ان اصول کو واضح نہیں کیا گیا، اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتے یا اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے ناقابلِ علم ہیں۔ فلسفی بننے کے لیے کم از کم یہ فرض کرنا تو ضروری ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں اور جس کے لیے ہم اپنی قویں ہمت کرنے میں حق بجانب ہیں کم از کم یہ ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی سچا فلسفی سنجیدگی کے ساتھ شبہ نہیں کر سکتا۔

۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہانگٹ کا بیان

امریکن فلاسوف ویلیم اوسویشن کے ایک حالیہ اجلاس میں پروفیسر ویلیو۔ ای ہانگٹ (W.E. HOCKING) نے اپنے صدارتی خطبے میں فلسفیانہ عزم کے اساسی مفروضات کے تشکیل کی اہم ضرورت کی طرف حاضرین کی توجہ منطقت کی اور انہوں نے خود ان مفروضات کو ظاہر کرنے کی ایک نہایت قابلِ تعریف اور سنجیدہ کوشش بھی کی ہے۔ ہم یہاں ان کی پیش کردہ نہرت پر مختصر طور پر غور کریں گے۔

اولاً فلسفی کو یہ ماننا چاہیئے کہ دنیا میں جڑی معانی پائے جاتے ہیں۔ معنی کا انکار کرنا فلسفے کی اصل جڑ ہی کو کاٹ ڈالنا ہے اور جو لوگ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سارے معنی عہدیم البقا ہیں، یا مشکوک حقیقت رکھتے ہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا فلسفیانہ تفکر سے جو شغف تھا وہ ذائل ہوتا جا رہا ہے۔ ان کی بدلتی ماری جاتی ہے۔ وہ عالم ہرزہ گو بن کر

رہ جاتے ہیں یا فلسفیانہ صداقت کو چھوڑ کر کسی اور تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضے کی توجیہ ہمیں اس طرح نہیں کرنی چاہیے کہ صرف جزئی معنی ہی کا وجود ہے اور ان جزئی معنی کی کلیت بے معنی ہے۔ اگر جزئی معنی کا وجود ہے تو پھر معنی واحد کا وجود بھی ضروری ہے یا کم از کم دنیا میں حیثیت کل کے بھی معنی ہونے چاہئیں تاکہ جزئی معنی کا وجود ممکن ہو سکے۔ کیونکہ بیساکہ ہانگ بجا طور پر کہتا ہے، ”جب تک کہ کل حیات کے معنی نہ ہوں، محسوس کے معنی پر فریب ہوں گے۔“ اور یہی بات اور زیادہ قدرت کے ساتھ ان کلیتوں کے متعلق بھی صحیح ہے جو اور زیادہ عام ہوتی ہیں۔ مثلاً مملکت، بنی نوع انسان، دنیا۔ محض اس وجہ سے کہ جب ہم نئے معنی سے کیفیت اندہ کرنا چاہتے ہیں اور خصوصاً عظیم تر کلیتوں کے معنی سے، تو یہ جام چھلک جاتا ہے۔ ہمیں ان کلیتوں کے معنی کے وجود کی طرف سے اندھے نہ بننا چاہیئے۔ وسیع تر معانی اس شعاع کے مانند ہیں جس کا ٹیپسن نے اپنی ایک مشہور نظم میں ذکر کیا ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ جامع ترین معنی یعنی کل کے معنی کے متعلق صحیح ہے۔ یہ فریب بخش نہیں، بعید ہیں اور جب کسی ایسے کل کے معنی جو کم وسیع ہے تاہم ایک ہو جائیں اور نظر سے غائب ہو جائیں تو ہمیں ان جامع ترین معنی کا اور زیادہ سختی کے ساتھ تقابلاً کرنا چاہیئے۔

دوسرا مفروضہ جو ہر فلسفی کو تسلیم کرنا چاہیئے یہ ہے کہ انسان اپنی عقل اور دیگر ساز و سامان کے درجہ سے جزئی معانی کو، اور کل کے معنی کو بھی، یا اس میں سے کسی حصے کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کسی مخصوص معاملے میں ہم معنی کے دریافت کرنے میں ناکامیاب بھی رہیں تاہم ہمیں یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ معنی ضرور موجود ہیں اور اگر ہم ان پر

لے میر، کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے نقل کیا گیا۔ اس کتاب میں ہانگ کے خطبہ صدارتی کا زیادہ تر حصہ دریا گیا ہے جو نو سو فیصلہ ریویو کی جلد ۲ صفحہ ۱۳۰ تا صفحہ ۱۵۵ سے ماخوذ ہے۔

’ابدیت کی روشنی‘ میں نگاہ ڈالیں تو ہم انہیں دریافت کرنے کے قابل ہوں گے۔ ہم اسرارِ ازل، پرہیزی چاہیں بحث کریں، تاہم ہمیں ناامید نہ ہو جانا چاہیئے کہ ہم اپنی عقل کی مدد سے اس راز کو کسی قدر فاش نہیں کر سکتے۔ اس دوسرے مفروضے کا انحصار پہلے مفروضے پر ہے، کیونکہ یہ فرض کرنا کہ دنیا نے معنی کے ایسے متلاشی پیدا کیے ہیں جو ان کی قیمت نہیں جانچ سکتے ایک بالکل بے معنی حالت کا فرض کر لینا ہے، اور اس مفروضے سے ہمارا پہلا اصول موضوعہ ہمیں باز رکھتا ہے۔“ (ہانگ)

تیسرا اور آخری مفروضہ یہ ہے کہ اشیاء کے معنی کا جاننا قیمت رکھتا ہے۔ اور یہ حیثیت مشکوک ہونے کے ہمارے فرض ہے کہ ہم ان کی تلاش کریں (جزئی) معانی (د کل)، معنی کے وجود کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی تلاش اس وقت تک جاری رکھیں جب تک کہ یہ حاصل ہو جائیں۔ بیساکہ ہم معلوم کر چکے ہیں، انسان کی فطرت میں حصول علم کا ایک بے چین کرنے والا تجسس، ایک عمیق خواہش پنہاں ہے۔ جو اس کو ہر تجربے کے معنی نیز دنیا میں حیثیت کل کے معنی کے فلسفیانہ ادراک کی طلب و تلاش پر مجبور کرتی ہے جو واقعہ کو عام طور پر بے معنی سمجھا جاتا ہے۔ اس پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور اس کو ایک وسیع تر کل میں داخل کر کے ایک معنی پنہانے پڑتے ہیں۔ یہ وہ تین انتہائی مفروضات ہیں جن پر ہانگ کی رائے میں ساری فلسفیانہ طلب کا انحصار ہوتا ہے۔

کیا ہانگ کا یہ خیال درست نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض فلسفی یہ خیال کریں کہ ہانگ سے یہ سخت غلطی ہوئی ہے کہ اس نے ان تین اصول موضوعہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ان کا میلان تقویت کی طرف پایا جاتا ہے اور وہ ان حدود کو بھی صاف کرنے میں ناکام رہا جو اس میں استعمال کیے گئے ہیں۔ بے شک وہ اس معاملے میں ناکام رہا ہے۔ لیکن اگر تقویت ان تین اصول موضوعہ پر مشتمل ہے تو کیا ہر فلسفی تقویت پر مجبور نہیں؟ ہر طور پر اتنی بات تو ماننے پر مجبور ہیں کہ جب بھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری بود و باش ایک بے معنی

دنیا میں ہے اور معنی کی تلاش کا انجام ناکامیابی ہوگا تو فلسفے کی جڑیں ہی خشک ہو جاتی ہیں۔

۱۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے؟

ہر مخصوص فلسفی کی تصانیف کی بنیاد چند محدود اصول موضوعہ پر ہوا کرتی ہے۔ ان کو بعض دفعہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اکثر پوشیدہ ہی رہتے ہیں۔ عموماً ہر فلسفی یہ کرتا ہے کہ جس رائے کا وہ مخالف ہے۔ اس کے خلاف ان تمام اعتراضات کو بیان کر دیتا ہے جو اس کے خیال میں آسکتے ہیں اور پھر اپنی توجہ پیش کرنے لگتا ہے گویا کہ یہ توجہ ان تمام غلطیوں سے مبرا ہے جن کی اس نے دوسروں میں نشاندہی کی تھی۔ خود اس کے اتھرائی مقدمات اکثر پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو ہمیں ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے طالب علم کو چاہیے کہ انتقادی طور پر فکر کرنا سیکھے تاکہ وہ ان پوشیدہ مقدمات و مفروضات کو دریافت کر سکے جن پر کسی مصنف کے عام نظریات مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصیت کے ساتھ اس کو یہ بانٹنا چاہیے کہ فلسفی دوسروں کے ارادہ کا اتنا مشتاق ہوتا ہے نہ ان سے اتنی ہمدردی رکھتا ہے جتنی کہ اس کو خود اپنے ارادے ہوتی ہے۔ فلسفیوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اس طرح سمجھتے ہیں کہ گویا کہ کسی دوسرے نے فلسفے کے مسائل کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں، اور گویا صرف انہوں نے ہی پردہ راز کو اٹھایا ہے۔ فلسفیوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ گویا کسی نقاد نے حقیقی طور پر انہیں سمجھا ہی نہیں کیونکہ اگر وہ انہیں سمجھا ہوتا تو وہ ان کی رائے میں عیب یہی کیسے کر سکتا؟ یہ فلسفی کا نہ کوئی عذر ہے نہ تنبیہ۔ گویا بعض فلسفیوں میں یہ دونوں عیب بزرگ موجود ہوتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ صداقت کے متعلق حقیقی بصارت حاصل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ مجھے اپنے مطلب کی توثیح کے لیے برنارڈ لو ساٹھوٹ کی وہ تنقید پیش کرنے دو جو اس

نے ولیم جیمز کی کتاب (PRAGMATISM) (تجربیت) پر کی ہے۔

”یہ امر اس فرق کی تفسیح کرتا ہے جو فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں پایا جاتا ہے کہ چند سو صفحات کے بحث مباحثے کے بعد جس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت اسی رائے کی تائید کر رہا ہے جس کی ابتداء میں اس نے تنقید کی تھی۔ میرا خیال ہے کہ یہ عام طور پر مان لیا جائے گا کہ یہ جیمز پر ایک صحیح تنقید ہے۔ لیکن یہاں میں اس اصول پر غور کرنا چاہیے کہ جس کا اس تنقید میں استعمال ہوا ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں جو فرق امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے۔ یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر تنقید کرتا ہے تو وہ اس کے فلسفے پر خارج سے نظر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک عام قاعدے کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ خود اپنی رائے کی توثیح کرتا ہے تو وہ گویا فلسفے پر باطن سے غور کر رہا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک عظیم الشان فرق ہے۔ ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر یہ الزام لگا سکتا ہے کہ اس نے اپنے فکر میں ایک عظیم الشان غلطی کی ہے۔ جیسے کہ جیمز نے لائبنز پر لگایا ہے۔ جب اس نے لائبنز کے اس نظریے کی توثیح کی ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام دنیاؤں سے بہتر ہے۔ تاہم وہی فلسفی اسی چیز کو اختیار کر سکتا ہے جس پر کہ اس نے تنقید کی تھی، جیسا کہ خود ولیم جیمز کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ حدوث و امکان کی یہ دنیا جس میں ہماری بود و باش ہے، دراصل وہی دنیا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ اس کی بہت ساری مثالیں فلاسفہ کی تصانیف میں ہم کو مل سکتی ہیں۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ طالب علم کو چاہیے کہ کسی فلسفیانہ مسئلے کے جدل حصے کو اس کے فقیری حصے سے بہت کم اہمیت دے۔ جدلی حصے کی اہمیت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس سے اکثر مصنف کے تنقیدات کا پتا چلتا ہے۔ اس سے ہمیں وہ تصورات معلوم ہوتے ہیں جن کو مصنف باور کرنا نہیں چاہتا یا جن کو وہ کسی ایسے تصور کے تحت رکھنا

چاہتا ہے جس کو وہ زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔ لیکن تعمیری حصے سے ہمیں خود فلسفی کے خیالات کا علم ہوتا ہے اور اس کا ہمیں تنقیدی نقطہ نظر سے امتحان کرنا چاہیئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آیا یہ ان غلطیوں سے پاک ہے جن کی اس نے دوسروں میں انگشت نمائی کی تھی۔ آیا اس میں دوسری قسم کی اور بری غلطیاں تو نہیں جیسا کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کو یقین دلانا ہے۔ کسی فلسفیانہ بحث پر کل اعتماد نہیں کرنا چاہیئے۔ گزشتہ باب کے آخر میں جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا مجھے یہاں پر اعادہ کرنے دو اور ان کی مکرر تائید کرنے دو پڑھتے وقت حکم نہ لگاؤ اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ اپنی پوری توت کے ساتھ اس کوشش کا مقابلہ کرو جو ہر فلسفی شعوری یا غیر شعوری طریقے پر اس امر کی تلقین میں کرتا ہے کہ اس نے صحیح فلسفہ دریافت کر لیا ہے۔ اکابر فلاسفہ یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے تفکر میں آزاد و غیر محتاج رہو۔ وہ صرف ان ہی لوگوں کو اپنے حواریوں میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے نظام مقولات سے بخوبی واقف ہیں۔ ان کے مخدعات اور ان کی فتوؤں، دونوں کو بخوبی جانتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی رائے محفوظ رکھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے بیانات کا امتحان کیا جائے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حیات کے متعلق تمہیں جو نقطہ نظر حاصل ہو وہ تمہارا اپنا ہو، ان کا نہ ہو۔ پروپیگنڈا کرنے والے فلسفی سے بچتے رہو کیونکہ اس نے غلط پیشہ اختیار کیا ہے۔ اس کا پیشہ تو دغظ تھا یا جریہ کاری۔ اس شخص کی اتباع کرو جس کے متعلق تمہیں یہ یقین ہے کہ اس نے بنیادی بصیرت حاصل کی ہے۔ لیکن اتباع کے معنی یہ نہیں کہ تم اس کی پرستش غلامانہ یا ذلیل طریقے سے کرنے لگو۔ اتباع محض اس لیے کہ وہ تم بھی شعور ذات کے اس درجے پر پہنچ سکے۔ جہاں تمہیں بھی بصیرت حاصل ہو سکے۔ جیسا کہ ڈیویو، ای، ہالگک کہتا ہے۔ ”یہاں تمہیں وہ بصیرت حاصل ہو سکتی ہے جو تمام مشنک دم معین بیسیات کو، اور ساری دنیا کے متشی بالذات تمامت پسندیوں، سراپہ داریوں اور تمامت پسندیوں کے دھوکوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے۔ یہاں تمہیں وہ

چیز بھی ملے گی جو جدت پسندی کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی یعنی ننوری اور غیر ننوری بہاؤ یا سیلان میں وحدت اور سب سے زیادہ جدید، پرشور، پر آواز، چیرول اور جھوٹی جدت اور جھوٹی ترقی کے زبردستی مرعوب کرنے والے توہینجات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر ہر سکون اعتماد، فلسفے کی قیمتوں میں سے یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں کہ جو شخص فلسفیانہ غور فکر کے لیے اہٹاک کے ساتھ اپنے کو وقف کر دیتا ہے۔ اس کو یہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔

فلسفے کے شعبہ و مسائل انواع کا خاکہ

۱۔ فلسفے کے اہم شعبے

فلسفے کے دائرے پر ایک نظر ڈالنے سے اس کے مختلف شعبوں کا اکتشاف ہوتا ہے۔ ام العلوم ہونے کی حیثیت سے فلسفے نے ہر عظیم اثنان علم (سائنس) پر گہرا اثر کیا ہے۔ درحقیقت علوم مخصوصہ تمام کے تمام فلسفے ہی کے سلسلے تھے، لیکن رفتہ رفتہ انہوں نے اپنی مبینہ محدود سورت اختیار کر لی کہ وہ عینہ علوم کی حیثیت سے اپنے پیر پر کھڑے ہونے کے قابل بن گئے۔ مثال کے طور پر طبیعیات کو نو ہوا شمار ہر پندرہ صدی تک بھی فلسفہ طبعی کہلاتی تھی، اور جامعات میں فلسفے کے شعبے کا ایک حصہ تھی۔ بہت سارے اداروں میں اب بھی نفسیات و تعلیمات فلسفے کے شعبے میں داخل ہیں، گو انہیں اب مستقل علوم سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف مضامین کا یہ میلان کہ ابتدا وہ فلسفے کے دائرے میں شامل ہوں اور پھر رفتہ رفتہ اس سے جدا ہو کر مستقل جہتیں اختیار کر لیں، اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ علم انسانی ترقی کرتا رہے گا۔ اس واقعے کی وجہ سے کہ فلسفہ ہمیشہ علوم مخصوصہ کا مادہ آفریش رہا ہے اور اس وقت بھی اس کی یہی حالت ہے ان طالب علموں کے لیے جو اپنی زندگی کو سائنٹفک تحقیقات کے لیے وقف کر دینا چاہتے

ہیں، اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے موضوع بحث اور اس کے دائرہ عمل سے واقف ہو جائیں۔ مضمون کے اس ابتدائی خاکے میں صرف انہی مضامین پر غور کیا جائے گا جو اب بھی فلسفے کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن جن مضامین نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔

باب اول کے خاتمے پر جو اشارہ کیا گیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ہم تنقیدی و نظری فلسفے میں بنیادی تقسیم کریں گے۔ اول الذکر کا تعلق زیادہ تر علم انسانی کی تنقید اور استدلال کے عام طریقوں و اصولوں سے ہے۔ اسی لیے اس کے دو اہم شعبے علمیات و منطق ہیں۔ علمیات دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے جس کے لفظی معنی علم کی سائنس کے ہوتے ہیں۔ فلسفے کا یہ شعبہ انسان کے علم کی مشق کی اس عرض سے مطالعہ کرتا ہے کہ یہ معلوم کرے کہ انسان کس طرح فکر کرتا ہے اور علم کے باطنی شرائط و ضمنی مسلمات کیا ہیں۔ فرانس کے عظیم اثنان فلسفی رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) اور خصوصاً ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۱ء) اور ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کے زمانے سے تمام فلسفیوں نے عام طور پر اس شعبے کو نہایت اہم تسلیم کر لیا ہے۔ ہم علمیات کی پھر سے نفسیاتی و مابعد الطبیعیاتی علمیات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول الذکر علمی اعمال سے تخیلی و توہمینی طور پر بحث کرتی ہے۔ ثانی الذکر ان اعمال کے نتائج کا مطالعہ کرتی ہے اور علم انسانی میں معنی کی ماہیت اور کائنات من حیث کلی میں اس کے رتبے کے متعلق تحقیق کرتی ہے۔ اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ نفسیاتی علمیات کی دلچسپی زیادہ تر علم سے ہے جس حیثیت سے کہ وہ انسان کی ذہنی فعلیت ہے۔ وہ یہ سوال اٹھاتی ہے کہ ذہن کے ارتقا میں علم کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ ذہن کی دوسری حیثیتوں سے اس کا کیا تعلق ہے؟ اور ان میں اس کا کیا رتبہ ہے؟ اس کے برخلاف مابعد الطبیعیاتی علمیات زیادہ تر اس امر سے دلچسپی رکھتی ہے کہ عظیم تر کائنات میں علم کا کیا مرتبہ ہے، اور کیا وہ کائنات من حیث کل کے ساتھ عینیت

رکھنا ہے یا نہیں؟ ایک موضوعی یا ذہنی ہے جو علم کو عالم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ دوسری معروضی یا خارجی ہے جو علم کو معلوم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ چونکہ علمیات کے مطالعے کے یہ دونوں طریقے علم کی ماہیت کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں لہذا انتقادی فلسفے کے یہ دو شعبے ایک دوسرے کے ماننے نہیں بلکہ وہ باہم ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ طالب علم کو خصوصیت کے ساتھ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ بعض فلسفی علم و علمی عمل کے بجائے وقوف و قونی عمل کے الفاظ کا استعمال بہتر سمجھتے ہیں اور بعض ان الفاظ کو بطور بدل استعمال کرتے ہیں۔

منطق فلسفے کا علمیات سے زیادہ قدیم شعبہ ہے اور ابتداء میں علمیات منطق ہی میں شامل تھی۔ منطق کی سب سے قدیم شکل ارسطاطالیسی صورتی منطق ہے۔ جس کا نام ارسطو کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ارسطو وہ پہلا فلسفی تھا جس نے پہلی دفعہ ان منطقی نظریات و تصورات کو جو اس کے زمانے تک پیدا ہوئے تھے، فلسفے کے ایک علیحدہ شعبے کی شکل میں منظم کیا۔ اس نے استدلال کے اس طریقے کو بھی تکمیل دی جو قیاس کہلاتا ہے جس میں پہلے دو منطقی حدود کا ایک حد اوسط یا مشترک سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور پھر ان کی باہمی اضافت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ارسطاطالیسی صورتی منطق، منطق کے بنیادی مقصد کی اچھی مثال ہے جو انسانی استدلال کے ضروری اولیات قواعد و اصول کو ظاہر کرتا اور ان کو منظم طور پر تشکیل دیتا ہے۔ بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ منطق قیاسی اب بھی ضروری ہے۔ گو وہ یقین کرتے ہیں کہ اس کی اس حد تک ترمیم و تکمیل لازمی ہے کہ وہ جدید تر تئوں کو بھی ملحوظ نظر رکھے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ارسطاطالیسی منطق جدید زندگی میں ایک تاریخی غلطی ہے اور وہ اس کو بالکل ترک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے منطق کی دوسری تشکیل پیدا ہوئی ہے۔

ان میں سے ایک مابعد الطبیعیاتی منطق ہے جو زیادہ تر ہینگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) کی

منطق کی تکمیل ہے۔ ہینگل نے کانسٹ کی علمیات کو وسعت دے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ عقل نظام فطری و فطرت انسانی دونوں کی اصل ہے۔ انسان میں استدلال کا سمجھنا اس عقلیت کا سمجھ لینا ہے جو تمام حقیقت میں رونما ہے منطق کی اس شکل کی رو سے مابعد الطبیعیاتی منطق غلط ہے جو مابعد الطبیعیاتی علمیات ہے۔ میری رائے میں جان ڈیویس اور اس کے اسکول کی نام نہاد "اختیاری منطق" مابعد الطبیعیاتی منطق ہے گو کہ وہ ہینگل کی منطق سے کافی مختلف ہے۔ زمانہ جدید میں بول، وین، شرڈر اور بعد میں پیاؤ، کورٹ، وائٹ ہڈ اور رسل جیسے علمائے منطق کی رہبری میں منطق کا وہ شعبہ جس کو ریاضیاتی یا علامتی منطق کہا جاتا ہے، منصفہ ظہور میں آیا۔ یہ معمولی زبان کو چھوڑ کر نہایت اصطلاحی علامت کے مجموعے کا استعمال کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح وہ ان تمام منطقی اضافات کے اظہار میں جو ذہن انسانی سے علیحدہ صداقت رکھتے سمجھے جاتے ہیں، زیادہ صحت اور ضروری وقت نظر کا استعمال چاہتا ہے۔ ان اضافات کی حقیقت کے اظہار کے لیے بعض علمائے منطق (SUBSISTENCE) کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اضافات ایک ایسے منطقی قسم کا وجود رکھتے ہیں جو موضوعی یا ذہنی معنی میں موجود ہے نہ خارجی معنی میں، نہ ذہنی معانی میں اور نہ مادی معنی میں۔ تاہم ایک معنی کے لحاظ سے ان کی دنیا وجود کی دنیا سے زیادہ حقیقی ہے، کیونکہ اسی پر ثانی الذکر کا وجود مبنی ہے۔ لہذا علامتی منطق بھی دراصل مابعد الطبیعیاتی قسم کی منطق ہے۔ یہ نہایت تجریدی و اصطلاحی شے ہے اور مقدمہ فلسفے کے نصاب میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔

چوتھی قسم کی منطق عملی منطق یا طریقیات ہے۔ اس کو اکثر انتقادی منطق کہا جاتا ہے جو ارسطو کی استخراجی منطق کے خلاف ہے۔ اس قسم کی منطق تحقیقات کے ان مختلف طریقوں کا، جو واقعات کے کسی دائرے کی تحقیق میں استعمال ہوتے ہیں، تفصیل سے امتحان کرتی اور ان پر تنقید بھی کرتی ہے۔ یہ اعداد و شمار کے طریقے، ارتقائی و متقابل طریقوں، اصطلاحات

اور ان اعتبار و مشابہت کے طریقوں پر مشتمل ہے جو مادی علوم میں استعمال ہوتے ہیں اور نیز مفروضہ، توجہ و تمیز کے طریقوں پر بھی۔ درحقیقت علمی تحقیقات کے تمام عمومی طریقوں کے تنقیدی تہمین پر فلسفے کا وہ شعبہ مشتمل سمجھا جاتا ہے جس کو طریقیات یا علمی منطق کہا جاتا ہے۔

منطق فلسفیانہ علم کا ایک ایسا پیچیدہ و لبتہ نظام ہے کہ طالب علم سے اس کا تعارف کرانے کے لیے ایک علیحدہ نصاب کی ضرورت ہوگی۔ عموماً یہ نصاب مجموعہ ہوتا ہے روایتی ارسطاطالیسی صوری منطق کا (جس میں معلم کے مذاق کے موافق ترمیم کر لی جاتی ہے) اور طریقیات کا۔ مابعد الطبیعیاتی منطق و علامتی منطق نیز عملیات اس قدر ناقابل برداشت طور پر اصطلاحی واقع ہوئے ہیں کہ گزراچوٹ اسکولس کے باہران کا محنت کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا جاتا لیکن، فلسفے کے اعلیٰ تر نصاب کا یہ ایک ضروری حصہ ہوتے ہیں۔

اب اگر ہم نظری فلسفے کی طرف توجہ کریں گے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے ہیں، مابعد الطبیعیات اور نظریہ اقدار۔ لفظ مابعد الطبیعیات بعض دفعہ فلسفے کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس طرح پیدا ہوا کہ ارسطو کے بعض تصانیف کو 'میٹافزیکا' کہا گیا۔ میٹا کے معنی وہ چیز ہے جو بعد میں آتی ہے۔ اور فزیکا یونانی میں 'طبیعت' کو کہتے ہیں۔ اس طرح محض اتفاقی طور پر ہمارا لفظ 'مابعد الطبیعیات' پیدا ہوا۔ اس سے مراد فلسفے کا وہ شعبہ ہے جو تمام انتہائی مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ نہایت نظری ہے کیونکہ وہ ان عمیق ترین مسائل کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو فطرت کے جدا گانہ تحقیقات

۱۔ دیکھو میری منطق کی کتاب (THE PRINCIPLE OF REASONING AN INTRODUCTION TO LOGIC AND SCIENTIFIC METHOD) اشاعت ۱۹۳۰ء اور میری منطق کی دوسری کتاب

۲۔ (ILLUSTRATIONS OF THE METHODS OF REASONING) ۱۹۲۴ء دونوں کی اشاعت ڈی ایچ ایٹن اینڈ کمپنی کی جانب سے ہوئی ہے۔ آر ایم ایٹن کی کتاب (GENERAL LOGIC) میں علامتی منطق پر ایک فصل ہے۔

کے مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات و نفسیات میں، لیکن جن کے جواب بغیر کسی ایک سائنس کے مخصوص قوانین و معطیات سے باہر قدم رکھنے کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ علمائے مابعد الطبیعیات کی شہرت پیشہ ور فلسفیوں تک میں اچھی نہیں۔ خصوصاً یہ ان فلسفیوں میں بدنام ہیں جو انتہائی مسائل کے جواب کے اصول کے متعلق مشکوک واقع ہوئے ہیں۔

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من

ایں حرف معاً را نہ تو خوانی و نہ من

بہت از پس پردہ گفتگوئے من و تو

چوں پردہ برافتنہ لومانی و نہ من

بہت سارے ہم عصر مفکرین کا یہ یقین ہے کہ علمائے مابعد الطبیعیات "پس پردہ" معروف گفتگو ہیں، انہیں صرف وہی رات نظر آتی ہے جس میں ساری گائیں سیاہ ہیں۔ "یا شیر کی وہ گوی جس میں پیر کے نشان داخل ہوتے ہوئے تو نظر آتے ہیں لیکن واپسی کا نشان نہیں ملتا۔"

مابعد الطبیعیات کے تین شعبوں میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ کونیات، یہ کائنات من حیث کل کا علم ہے اور ان انکار پر مشتمل ہے جن کا تعلق وسیع زمان مکان والی دنیا کی مابہریت مابہریت سے ہوتا ہے۔ انیسائٹس کا نظریہ اضافیت موجودہ زمانے کی کونیات میں انقلاب پیدا کر رہا ہے۔

وجودیات، وجود محض کا علم ہے یہ وجود کی انتہائی مابہریت سے بحث کرتی ہے۔ بہرہی کے مختلف اقسام، حقیقت کے مختلف مارج اور وجود کے انتہائی اقسام کا (جن پر انسانی تجربے کی دنیا مشتمل ہے) یقین کرنا چاہتی ہے۔ کیا حیات و ذہن انتہائی طور پر حقیقی ہیں؟ کیا توانائی ہستی کی دوسری تمام صورتوں کی اصل ہے؟

کیا کائنات میں وحدت ہے یا کثرت، وحدت یا کثرت؟ یہ ان سوالات کے چند نمونے ہیں جن سے وجودیات میں بحث کی جاتی ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نسیات، ذہن یا دوح یا نفس، یا شخصیت کی انتہائی مہمیت سے بحث کرتی ہے۔ کیا نفس محض یا ابغدیانا کا وجود ہے جو ہماری زندگی کے جداگانہ تجربات سے ماورا ہے؟ اگر ہے تو اس کی مہمیت کیا ہے؟ کیا وہ لازماً نفس ہے جس کا حجم نہیں؟ کیا وہ سرمدی ہے؟ کیا وہ جسم کے پہلے موجود تھا؟ اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد باقی رہے گا۔ کیا بالآخر ایک ہی حقیقی نفس کا وجود ہے یا نفوس کی کثرت پائی جاتی ہے؟ یہ ان سوالات کے نمونے ہیں جن پر مابعد الطبیعیاتی نسیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات ادا اس کے تمام شعبے فلسفے کے نہایت قدیم حصے ہیں۔

نظریۂ اقدار نظری فلسفے کا وہ حصہ ہے جو کائنات میں قدر یا قیمت کے مرتبے اور اس کی مہمیت سے بحث کرتا ہے۔ اس کی تقسیم عام نظریۂ اقدار اور مخصوص شعبہ داری فلسفوں میں ہو سکتی ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایک قسم کی قیمت سے بحث کرتا ہے۔ عام نظریۂ اقدار فلسفے کا ایک جدید شعبہ ہے جو ابھی مابعد الطبیعیات سے جدا ہوا ہے۔ جیسا کہ آر۔ بی۔ ہری نے اپنی جدید کتاب (THE GENERAL THEORY OF VALUE) (عام نظریۂ اقدار)

اور ڈیویسی اری نے اپنی اہم کتاب (VALUATION-ITS NATURE AND ITS LAWS) (تثبیت، اس کی مہمیت اور اس کے قوانین) میں اس کی وضاحت کی ہے (دیکھو حصہ دوم باب اور حصہ سوم باب، اسی کتاب میں نیچے، یہ دونوں فلسفی ادا ان کے اتباع یہ امید کرتے ہیں کہ فلسفے کا یہ شعبہ بہت جلد ایک جداگانہ علم کی صورت اختیار کر لے گا۔ یہ قیمت کی عمومی مہمیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شاید ہر قسم کی قیمت میں موجود ہے۔ اس عمومی مہمیت کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ بعض معنفین کا کچھ خیال ہے اور بعض کا کچھ اور بعض کو تو اس امر سے انکار ہے کہ عمومی قیمت کا وجود بھی ہے۔ ہماری قیمت کا جو عام نظریہ جو اسی سے فلسفے کے ہر

شعبے کے متعلق (جس میں قیمت کی کسی خاص قسم سے بحث ہوتی ہے) ہماری ذہنی حالت کا تعین ہوتا ہے۔

قیمت کے شعبہ داری فلسفے خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک تہذیب کے کسی خاص پہلو کی فلسفیانہ توجیہ سے بحث کرتے ہیں۔ اخلاقیات، اخلاقی قیمت کی مہمیت اور اخلاقی وجوب یا فرض کے مبدلہ و مہمیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ خصوصی طور سے معاشی و ملی قیمتوں میں سے بحث کرتا ہے۔ جہاں تک ان میں کاروبار و کھیل کود میں مصروف ہونے والے ذہنوں اور اقوام و ملل و عمل کی توجیہ شامل ہے۔ جمالیات آرٹ یا فن کی قیمت و مہمیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ فن کے وسیع ترین معنی لیے جانے چاہئیں تاکہ اس میں جمال کا ہر اظہار جو ادب، موسیقی، فنون لطیفہ اور فطرت میں ہوتا ہے شامل ہو جائے۔

فلسفۂ اقدار کے ان تین قدیم شعبوں کے علاوہ شعبہ داری فلسفوں کی ایک بڑی تعداد کہاں ذکر لازمی ہے فلسفۂ سائنس (جس میں تاریخ سائنس کا کسی قدر بیان شامل ہے) تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ فلسفہ، مذہب (جو دنیا سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ تمام مذہبی شعور اور تمام مذاہب کی غیر متعصبانہ طور پر توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے) دنیا کے عظیم الشان مذاہب کے متعلق ہمارے علم میں ترقی ہونے کی وجہ سے ایک نہایت اہم شعبہ بن گیا۔ فلسفۂ قانون یا مسلم اصول قانون بھی معاشرت کی روز افزوں پیچیدگیوں کے ساتھ زیادہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ زمانہ حال میں اسولڈ اسپنگلر کی کتاب (THE DECLINE OF THE WEST) (زوال مغرب کی اشاعت کی وجہ سے فلسفۂ تاریخ میں ایک بڑا اہمجان پیدا ہو گیا ہے۔ ان دونوں امریکہ میں فلسفۂ تعلیم ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مختلف شعبہ داری فلسفے ناگزیر طور پر کم و بیش ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اور یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا مطالعہ بغیر ایسے سوالات کے اٹھانے کے کیا جاسکے جو کسی دوسرے سے تعلق نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ تہذیب انسانی کے سارے اقدار لازمی و

عزیز متفک طور پر ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔
 فلسفے کے شعبوں کا مندرجہ ذیل نقشہ مذکورہ بالا توضیح کو اجمالاً پیش کرتا ہے۔

۱۔ فلسفہ تنقیدی	ب۔ منطق	۱۔ نفسیاتی علمیات
		۲۔ مابعد الطبیعیاتی علمیات
		۱۔ ارسطاطالیسی صوری منطق
		۲۔ جدید مابعد الطبیعیاتی منطق
۲۔ فلسفہ نظری	ب۔ نظریہ اقدار	۳۔ علامتی یا ریاضیاتی منطق
		۴۔ عملی منطق یا طریقیات
		۱۔ وجودیات
		۲۔ کونیات
۳۔ فلسفہ تمدنی و سیاسی	ب۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ	۳۔ مابعد الطبیعیاتی نفسیات
		۱۔ عام نظریہ اقدار
		۲۔ شعبہ داری فلسفہ
		۱۔ اخلاقیات
۴۔ فلسفہ تعلیمی	ب۔ فلسفہ تعلیم	۲۔ جمالیات
		۳۔ فلسفہ سائنس
		۴۔ فلسفہ مذہب
		۵۔ فلسفہ تاریخ
۵۔ فلسفہ قانون	ب۔ فلسفہ قانون	۶۔ فلسفہ قانون
		۷۔ فلسفہ تعلیم
		۸۔ فلسفہ تعلیم
		۹۔ فلسفہ تعلیم

۲۔ فلسفے کے عام مسائل

فلسفے کے ہر شعبے کے مخصوص مسائل ہوتے ہیں جن پر علیحدہ کتابوں اور علیحدہ نصابوں میں بحث ہوتی ہے، اگر فلسفے پر ایک عام مقدمہ لکھا جائے تو ان مخصوص مسائل کو زیادہ عام مسائل کے تحت رکھنا پڑتا ہے جو کم و بیش مختلف شعبوں میں ملتے ہیں۔ اس لیے بچانے اس کے کہ ہر جدا گانہ شعبے کے مضامین سے علیحدہ بحث کریں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ سارے مواد کی ترتیب ان چار عام مسائل کے تحت کی جائے۔

۱۔ مسئلہ علم و وجود
 علم و وجود کا عام مسئلہ ماہیت علم و طریقہ علم کے مختلف نظریات سے بحث کرتا ہے۔ نیز وجود و حقیقت کے معنی و ماہیت اور حقیقت کے درج و درجات کے اقسام کے نظریوں سے بھی۔ مکان و زمان مادی اشیاء اور ان کی نعمات، نفسی تشاات، حیات، توانائی، حسن، خدا وغیرہ کو کس قسم کی حقیقت سے منسوب کیا جائے۔ وہ مختلف طریقے کیا ہیں جن سے انسان وجود کی صورتوں کا علم حاصل کرتا ہے۔ اس قسم کے سوالات علم و وجود کے عام مسئلے میں شامل ہوتے ہیں۔

۲۔ مسئلہ صداقت و کذب
 ایک اور عام مسئلہ جو مذکورہ بالا مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے صداقت و کذب کی ماہیت کا مسئلہ ہے۔

یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جس کی بہت سارے مسائل میں تحلیل ہو سکتی ہے۔ ماہیت صداقت کے مختلف نظریات و مختلف معیارات جن کی وجہ سے ہم صداقت و کذب میں امتیاز کرتے ہیں، صداقت کا حقیقت یا وجود و قیمت سے تعلق، انسانی عقلی کا مابعد الطبیعیاتی مرتبہ جس میں القیاسات اور ادراک نیز غلط تہققات یا قریب بھی شامل ہیں۔ یہ ہیں وہ مسائل جن پر اس عام مسئلے میں بحث کی جاتی ہے۔

۳۔ ذہن و بدن کے باہمی تعلق کا مسئلہ | سہر فلسفی کو بالآخر اس مسئلے سے ساقط پڑتا ہے جس کو بدن و ذہن

یا ذہن و بدن کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ ذہن و بدن کی ماہیت کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ذہن کے دو تو حیثیات کرداری و میکائیکی اور غائی و مقصدی میں ایک زمانے سے مناقشہ جاری ہے جس میں تمام مذاہب کے فلسفی حصہ لے رہے ہیں۔ اس مسئلے کا اخلاقیات و فلسفہ مذہب والے آزادی ارادہ کے مسئلے پر اہم اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بدن و ذہن کے اشکال کا حل زندگی کے اخلاقی و مذہبی فلسفے کی ترقی میں فیصلہ کن بن جاتا ہے۔

۴۔ مسئلہ قیمت و شرف | ایک اور عام مسئلہ جو عملی اہمیت رکھتا ہے کائنات میں قیمت کی ماہیت و مرتبت کا مسئلہ ہے۔ قیمت سے ہماری کیا مراد ہے؟ قیمت کی اہم انواع یا اقسام کیا ہیں؟ کیا قیمتیں یا اقدار انسان کی آفریدہ ہیں اور بالکل انسانی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، یا وہ غیر انسانی و سرمدی حقائق ہیں؟ اور عام شر اور مخصوص برائیوں کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ وجود کی برائیوں کو کسی فلسفے میں کیا مرتبہ دیا جانا چاہیے؟ شر کی تعریف کس طرح کرنی چاہیے؟ اگر شر دور کیا بھی جاسکتا ہے تو کس طرح؟ یہ وہ سوالات ہیں جو قیمت و شر کے عام مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ فلسفے کی اہم انواع

ان چار عام مسائل کو ایک فلسفی اپنے لیے جس طریقے سے حل کرے گا۔ اسی سے اس کے فلسفے کی نوعیت کا بھی تعین ہوگا۔ گو ان مسائل کے حل میں مختلف مذاہب کے فلسفیوں کا کافی اتفاق ہے تاہم جو کچھ ابھی ہم نے کہا صحیح ہے۔ کیونکہ ظاہری اتفاق کے تحت توجیہ تاکید کا کچھ ایسا فرق ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص ایک فلسفے کا مناد قرار دیا جاتا ہے اور دوسرا شخص دوسرے فلسفے کا۔ علاوہ ازیں فلسفے کی اہم انواع کا تعین کرتے وقت ہمیں

اس امر کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ کس طرح ان عام مسائل میں سے کسی مسئلے کا حل دوسرے مسائل کے حل سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ گو بعض فلسفی اس امر پر سخت معترض ہوتے ہیں کہ انہیں کسی جماعت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا اور تمام فلسفیانہ تشوفات کو معطل قرار دیتے ہیں تاہم انکار نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں فلسفے کی مختلف انواع وجود رکھتی ہیں۔ ہمہر فلسفے سے وقوف حاصل کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم ان انواع کے اختلافات اور ان کی مثالوں کو ایک حد تک سمجھ جائیں۔

اسی لیے ہم اپنی تصریحات کو ان اہم انواع کے تحت ترتیب دیں گے اور ہر نوع سے تعلق رکھنے والے مواد کو پھر سے تقسیم کرنے کے لیے مذکورہ بالا چار مسائل کا استعمال کریں گے۔ اگر تم چاہو تو ہر مسئلے کی جدا گانہ بحثوں کو مسلسل پڑھ سکتے ہو۔ اس طرح مسائل کو نہ کہ انواع کو ترتیب و تنظیم کا اہم اصول قرار دے سکتے ہیں، جو کچھ کہ مواد پیش کیا گیا ہے۔ اس کا دونوں طریقوں سے مطالعہ کرنا مفید ہوگا۔ پہلے ایک طریقے سے اور بعد میں دوسرے طریقے سے یہاں پر تین اہم انواع میں امتیاز کیا گیا ہے۔ ۱۔ تصویریت ۲۔ حقیقت ۳۔ نتیجیت اور ہر ایک پر حصہ دوم سوم اور چہارم میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان میں اہم انواع کے علاوہ بعض اہم تخریقات سے بھی مختصر طور پر بحث کرنی ضروری ہوگی جو حصہ پنجم میں دیگر انواع کے عام عنوان کے تحت کی گئی ہے۔

اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہیے کہ تاریخ فلسفہ کا ایک علیحدہ شعبہ ہے۔ جس کو اوپر شامل نہیں کیا گیا۔ تاریخ فلسفہ کا کم از کم چار مختلف زاویہ نگاہ سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ ہم ہر عظیم انسان تہذیب میں فلسفے کے تاریخی نشوونما کا نشان لگا سکتے ہیں اور اس طرح فلسفیانہ ارتقاء کے اہم میلانات کا ایک سرلیحہ جامع نقطہ نظر حاصل کر سکتے ہیں یا ہم فلسفے کے عام مسائل (خصوصاً جن کا اوپر ذکر ہوا) میں سے ہر مسئلے کی بحث کی تاریخ کا پتا لگا سکتے ہیں یا بالآخر اہم انواع کی تاریخ کا نشان لگا سکتے ہیں یہاں تاریخ

فلسفہ سے بحث کرنا ہمارا مقصود نہیں کیونکہ اس کے لیے ایک علیحدہ نصاب کی ضرورت ہے۔
ذیل میں تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے چار زاویہ نگاہ کا ایک خاکہ دیا جاتا ہے۔

۱۔ چینی

۲۔ ہندو

۳۔ ایرانی

۱۔ یونانی

۲۔ رومی و یونانی

۳۔ قرون وسطیٰ

۱۔ عیسائی

ب۔ یہودی

ج۔ عربی

۴۔ جدید یورپی و امریکی

۱۔ تاریخ منطق و علمیات

۲۔ تاریخ اخلاقیات

۳۔ تاریخ جمالیات

۴۔ تاریخ نفسیات

۵۔ تاریخ سائنس

۶۔ تاریخ فلسفہ اجتماعیہ و سیاسیہ

۷۔ تاریخ تعلیم

۸۔ تاریخ فلسفہ

الف۔ مشرقی فلسفہ

۱۔ نظامات و تمدن

۲۔ فلسفہ مختلف

ب۔ مغربی فلسفہ

۲۔ شعب

۳۔ مسائل

۴۔ انواع

- ۱۔ مسئلہ علم و وجود کے حل کی تاریخ
- ۲۔ مسئلہ صداقت و کذب کے نظریات کی تاریخ
- ۳۔ مسئلہ ذہن و بدن کی تاریخ
- ۴۔ مسئلہ قیمت و شرک کی تاریخ
- ۱۔ نقیضیت و نقیض کی تاریخ
- ۲۔ فطریہ، مادیت و حقیقت کی تاریخ
- ۳۔ ایجابیت، النسبیت و تمجید کی تاریخ
- ۴۔ مدرسیت و دیگر انواع کی تاریخ

حصّہ دوم

تصویریت

تصویریت کیا ہے؟

۱۔ الفاظ، تصور، تصویری و تصویریت

بحیثیت فلسفہ تصویریت کو سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ تصور، تصویریت اور تصویری کے الفاظ پر بحث کر لی جائے۔ ارنسٹ نے اپنی کتاب IDEALISM AS PHILOSOPHY تصویریت بحیثیت فلسفہ کا ایک باب (دوم) اپنی الفاظ کے معنی کی تشریح میں صرف کر دیا ہے اور ہسٹنگ (HASTING) کی (ENCYCLOPEDIA OF RELIGION ETHICS) میں ان الفاظ پر اور (ENCYCLOPEDIA BRITANICA) میں لفظ تصویریت پر اچھے مضامین ہیں۔ یہاں پر ان الفاظ کے اہم معانی کا خلاصہ پیش کر دیا جاتا ہے اور اس معاملے میں مذکورہ بالا ماخذ ہی کو استعمال کیا گیا ہے۔

۱۔ تصور: عام زبان میں لفظ تصور کے معنی اس شے کے ہوتے ہیں جس کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں۔ عام زبان میں یہ لفظ جان لاک کے فلسفے سے آیا۔ لیکن یہاں اس کا وہ ٹھیک ٹھیک تفسیر باقی نہ رہا جو لاک کی کتاب (ESSAY CONCERNING HUMAN

UNDERSTANDING) میں تھا۔ لاک تصور کی تعریف اس طرح کرتا ہے: "جس شے کا ذہن اپنی ذات میں ادراک کرتا ہے یا جو ادراک فکر یا فہم کا براہ راست معروض ہے"۔ کتاب دوم

باب ۸ بند ۹) نسیات میں لفظ تصور کے اصطلاحی معنی ہوتے ہیں، انسانی علم کے نشوونما کے تین مدارج، حس، ادراک تصور کہلاتے ہیں۔ تصورات تیسرے درجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ بالذاتوں کی دکشتری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی (فلسفہ و سائنس کا لغت) میں تصور کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔ "تصور ایک ایسی شے کے کم و بیش محاکات کا نام ہے جو حواس کے سامنے حقیقتاً موجود نہ ہو۔" لفظ تصور کے یہ روایتی نفسیاتی معنی دراصل دیوڈ ہیوم کے فلسفے سے آئے ہیں۔ اس نے تصور کی تعریف یہ کی تھی کہ تصور ارتسام کی نقل ہے۔ اور ارتسام سے اس کی مراد حس ہے۔ "یادہ چیز جو حواس کے لیے واقعی موجود ہو۔" لیکن لفظ تصور ہیوم یا لاک کے فلسفے سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ ہم ٹھیک طور پر نہیں جانتے کہ یہ کس طرح یونانی زبان میں پانچویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ لیکن شاید پہلی مرتبہ فلاطون نے اس کو فلسفے کے اصطلاحی لفظ کے طور پر استعمال کیا تھا لیکن اس کے نزدیک اس کے معنی ان دو معانی سے بالکل مختلف تھے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس کے تصورات "اعیان" ہیں یا "حقیقی اشیاء" ہیں جن کی جزئی اشیاء "نقول" ہیں۔ مثلاً گھوڑے یا ہاتھی کی ایک عین کلی یا تصور پایا جاتا ہے جو گھوڑے یا ہاتھی کی تمام اصلی صفات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزئی گھوڑے اور ہاتھی اس عین یا جوہر کی ماہیت میں حصہ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ ہاتھی گھوڑے بنتے ہیں۔ فلاطون کے لیے ابدی و لازمی اعیان یا تصورات کا ایک عالم موجود ہے اور یہ عالم حواس سے بہت زیادہ حقیقی ہے۔ فلاطون کے بعد آنے والے تلامذہ خصوصاً وہ جنہیں نو فلاطونیت کہا جاتا ہے اور عیسائی فیلسوف مثلاً سینٹ اگسٹائن نے تصورات کو خدا کی ذات کے ماتحت کر کے فلاطون کے اصلی خیال کو بدل دیا۔ تصورات خدا کے ذہن میں مخلوقی اشیاء کے (جن سے ہماری یہ مرقی دنیا بنی ہے) عقلی اعیان یا مثل ہیں۔ یہ معنی تھے لفظ تصور کے جو تمام قرون وسطیٰ میں رائج تھے اور جو اب بھی فلاطونیت میں رائج ہیں۔ اس طرح لفظ تصور کے چار جدا معنی ہیں: فلاطون کے نزدیک تصور ایک ابدی نمونہ تھا جو خدا سے بھی زیادہ

حقیقی تھا۔ نو فلاطونیت نے اس کو خدا کے ماتحت کر دیا اور وہ خدا کے ذہن کا ایک نمونہ یا مثال قرار پایا۔ لاک نے اس کو انسان کے ذہن کا بدیہی معروض قرار دیا۔ جب انسان فکر کرتا ہے، اور ہیوم نے اس کی تعریف یہ کی کہ وہ ارتسام کی ایک مدغم نقل ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ میں لفظ تصور کے معنی میں تنزل ہوا ہے۔

ب۔ تصوری:۔ عام زبان میں لفظ آئیڈیل کے معنی بعض دفعہ اپنی نوع کی عمدہ شے کے ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک آئیڈیل دن ہے یا آئیڈیل موقع ہے۔ آئیڈیل کا لفظ (جس کا ہم یہاں ترجمہ کر رہے ہیں) لاطینی زبان سے ماخوذ ہے۔ لفظ تصور کو یونانیوں سے لینے کے ایک عربی بعد رویوں نے (IDEALIS) کا لفظ بنایا اور یہی آئیڈیل کا مبداء ہے۔ اس لفظ سے ایک معنی کی رو سے وہ چیز تعبیر ہوتی ہے جو کامل ہو اگر اس کا تحقق ہو سکے۔ مراد یہ کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً جب ہم آئیڈیل (اس معنی میں) نصب العین کا لفظ شاید اردو میں استعمال ہو گا۔ م) یونیورسٹی یا کلیاتی جماعت کا ذکر کرتے ہیں تو تمام موجودہ جماعت و کلیاتی جماعتیں آئیڈیل (نصب العین) ہونے سے کچھ کم ہی رہ جاتی ہیں۔ فلسفے میں یہ لفظ اسی نقشن کے ساتھ اکثر استعمال ہوتا ہے۔ آئیڈیل (نصب العین) وہ کامل نمونے ہیں جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں جو کبھی پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتے۔ آئیڈیل کے ایک تیسرے معنی بھی ہیں جب وہ کسی ایسے مرام خیالی کے لیے جو بالکل غیر عملی ہوتی ہے کسی قدر عقارت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی سخت متعصب شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ آئیڈیلیسٹ (خیالی) ہے۔ ہنری فورڈ کی یہ تجویز کہ کرسٹس تک پاروں کو خندق سے نکال لیا جاتے اور اس کا یورپ کو جہاز امن بھیجنا بہتوں کے نزدیک خیالی سمجھا

لہ آئیڈیل انگریزی زبان میں یہ لفظ میسا کہ متن میں بتایا گیا ہے غفلت معنی میں استعمال ہوتا ہے اردو میں اس کا ترجمہ کسی ایک ایسے لفظ سے جس کے معنی اتنے ہی مختلف ہوں نا ممکن ہے۔ اسی لیے آئیڈیل کا لفظ رکھا گیا۔ م)

جائے گا اور برے معنی میں آئیڈیل کلید کے لیے نو شریف ترین آئیڈیل نصب العین (معی) اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

ج۔ تصوریت :- تصوریت (آئیڈیلزم) کے عام معنی کا لفظ آئیڈیل کے معنی کے تین سہنا ہے۔ اسی طرح اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ ۱۔ خیالی و غیر حقیقی افکار۔ ۲۔ بلند و ناقابل حصول اخلاقی جمالیاتی و مذہبی معیارات۔ ۳۔ رفیع لیکن قابل حصول غایات۔

لفظ تصوریت کے فلسفیانہ معنی کا تعین لفظ تصور کے معنی سے ہوتا ہے۔ یہ ان نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو کائنات کی انتہائی حقیقت کو تصورات پر مشتمل سمجھتے ہیں (تصور کے کسی ایک معنی میں جن کا اد پر ذکر ہوا) اس طرح تصوریت سے ذہنیت (مثلاًزم) یا ذہنی تصوریت یا مظہریت مراد ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت یا توادوح اور ان کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ جس کو بعض دفعہ شعور کا چشمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تصوریت کے معنی فطرتیت کے ہو سکتے ہیں۔ وہ نظریہ جس کی رو سے تجربہ جو اس کے پردے کے پیچھے ابدی اعیان یا جواہر کی ایک تصوری دنیا ہے جس کا انتظام کسی خاص اصول کے مطابق ہوا ہے جو عام طور پر اخلاقی سمجھا جاتا ہے۔ پھر تصوریت کے معنی تصوریت مطلقہ کے ہو سکتے ہیں جس کی رو سے حقیقت فطرت و تاریخ انسانی میں تصورات کے ظہور کا عقلی عمل ہے۔ یہ عمل تصور مطلق سے شروع ہوا ہے اور اسی کی طرف رجوع کرے گا یا لفظ تصوریت کے معنی دینی تصوریت کے ہو سکتے ہیں جو خدا کو حقیقت برتر قرار دیتی ہے۔ اور اس کے تصورات کو وہ نمونے سمجھتی ہے جن کی وجہ سے دنیا و مافیہا کی داخلی تخلیق و تکمیل ہو رہی ہے۔ اس طرح تصوریت فلسفہ کی حیثیت سے ایک ایسی عبا ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ ہم بعد میں چل کر تصوریت کے اقسام کے سوال پر توجہ کریں گے لیکن پہلے اس کی عام خصوصیات کی تفصیل ضروری ہے۔

۲۔ فلسفہ تصوریت کی عام خصوصیات

تصوریت کی کوئی ایسی تعریف پیش کرنی جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہو، نہایت مشکل امر ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی مشکل شے ہے کہ اکثر تصویب اس کی کوشش ہی نہیں کرتے اور اکثر تصوریت کے نقاد اس کی ایک ایسی نوع کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک نہایت کمزور ہے اور پھر اس پر اپنے وار کرتے ہیں اور اس کی تردید سے یہ اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے تصوریت سے نجات حاصل کر لی ہے۔

تصوریت کی تمام صورتوں کے متعلق ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ وہ تمدن یا تہذیب کا نہایت احترام کرتی ہیں۔ تصوریت کی جڑیں انسانی تمدن میں مضبوطی کے ساتھ جمی ہوئی ہیں اور ان کے حامیوں کو اس کا علم بھی ہے۔ اسی لیے اہل تصوریت دوسرے فلاسفہ کی نسبت ترقی کے متعلق تو کم گفتگو کرتے ہیں لیکن ترتیب و ثبات کے متعلق زیادہ۔ تصوریت آرام نن آسانی اور شخصی لذت کی محبت و تلاش کو تمدن کے زیادہ خارجی و برتر نصب العینوں کے تحت رکھتی ہے۔ وہ انسانی تاریخ اور اس کے ارادوں کے معنی و مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ مادی کائنات کو اخلاقی، مذہبی و جمالیاتی غایات کے زیر حکومت سمجھتی ہے اور ان تمدنی اقدار کو فرد و جماعت سے بالا و برتر خیال کرتی ہے۔ ہر فرد بشر کا اور بحیثیت مجموعی سیاسی معاشی اجتماعی نظام کا وجود ہی اس لیے ہے کہ ان تمدنی اقدار کا حصول ممکن ہو سکے۔ لیکن تصوریت کی یہ عمومی خصوصیات دنیا کے تمام عظیم انسان مذاہب کی بھی خصوصیات ہیں اور وہ اتنی وسیع ہیں کہ انہیں تصوریت سے (جو ایک فلسفیانہ نظریہ ہے) بالکل ایک نہیں کر دیا جاسکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس امر پر زور دیا جائے کہ بحیثیت فلسفہ تصوریت ان خیالات میں مشترک ہے۔ بلاشبہ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کی دلچسپی حیات کے مذہبی پہلو سے، بنی نوع انسان کے عمیق و دور رس روحانی خواہشات سے، انسان کی آرزو سے ابدیت

سے اور اس تنازعے ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ دنیا کے عمیق معنی کو حقیقی طور پر سمجھنا چاہتا ہے۔ تصویریت ہی تقریباً وہ واحد فلسفہ ہے جس کے ہاتھ سے یہ یقین نہیں چھوٹا کہ ہر انسان کی ایک قیمت ہوتی ہے اور وہ یہ ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت انتہائی اس قیمت کے پورا کرنے میں انسان کی تائید کرتی ہے۔ تصویریت کے ناقدین کی نگاہ میں یہ اس کی نہایت اہم کمزوری ہے لیکن اس کے حامیوں کے نزدیک یہ ایک ناقابل فناء قوت ہے۔

جب ہم فلسفیانہ تصویریت کے قلب تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس نہایت اہم سوال سے ابتداء کرنا پڑتا ہے: وہ انتہائی حقیقت کیا ہے جو ہمیں تجربے میں ملتی ہے۔ فلسفیانہ تصویریت اس عمیق سوال کا کس طرح جواب دیتی ہے؟ "مابعد الطبیعیاتی تصویریت" (اس واحد اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ کے ہو سکتے ہیں) کی رو سے موضوع و معروض کی اضافت فلسفے کا ایک نہایت اہم نقطہ آغاز ہے اور اس اضافت کے بارے میں اس کے نزدیک یہ اصول قطعی ہے کہ معروضات کا وجود صرف ایک موضوع ہی کے لیے ہو سکتا ہے اور موضوع جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے ایک برتر شے ہے اور اس حقیقت سے اسی کو فلسفیانہ فکر کے عمل کا تئیں کرنا چاہیے۔ فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب کا یہ ایک طریقہ ہے اور اسی طریقے سے تصویریت کی مختلف صورتیں پیدا ہوئی ہیں۔ ان صورتوں میں سے ایک نہایت عجیب و دلچسپ صورت نظریہ ہمہ منم (سولپسزم) ہے۔ اس نظریے کی رو سے فاعل یا فکر کرنے والی ذات اور اس کے تصورات ہی صرف حقائق ہیں اور ساری خارجی دنیا اسی ذات کا ایک خواب ہے۔ ادگار آلن پو G.A. Poe نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اس خیال کو نہایت اپنے طریقے سے ادا کیا ہے۔ اس نظم کا عنوان (A DREAM WITHIN A DREAM) ہے۔ لیکن پو کے نزدیک خواب دیکھنے والی ذات بھی ایک

لہ آرٹس ٹرائس، ہینٹنگ کی انسٹیٹیوٹیا آف ریمین اینڈ ٹھکس بلڈ ہفتم صفحہ ۹۰ (مطبوعہ کینرس)

خواب ہی ہے۔

تصویریت کے نقاد نہایت خوشی سے یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہی ایک صورت ہے جو تصویریت منطقی توازن کے ساتھ اختیار کر سکتی ہے۔ اور چونکہ یہ ایک یہودی خیال ہے۔ لہذا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ساری تصویریت قابل رد ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایک بے معنی و یہودی نقطہ آغاز پر قائم ہے۔ لیکن براڈ نے جو ایک مشہور حامی تصویریت ہے۔ خود ان لوگوں میں سے ایک ہے جنہوں نے نظریہ ہمہ منم کا منطقی یہودی پن نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ اس نظریے کا قائل اپنے وجود کا اقرار کرنے میں جس چیز کو ثابت کرنا چاہتا ہے اس کو ابتداء ہی میں فرض کر لیتا ہے۔ کیونکہ الغیو یا انا تجربے کا یہ بھی معروض ہرگز نہیں بلکہ ایک نہایت مرکب وجود ہے۔ ہارنے نے اس مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے: "بدیہی تجربہ (یعنی قائل ہمہ منم کی ذات یا انا جزئی بھی ہے اور کلی بھی اور اس کا کلی پہلو ہی اس کو ہمیشہ اس کی ذات کے ماوراء سے جاتا ہے۔ یہ اس کل کی زندگی ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔"

لہ آرٹس ٹرائس، ہینٹنگ کی انسٹیٹیوٹیا آف ریمین اینڈ ٹھکس بلڈ یا زدم صفحہ ۶۸۰ جس مضمون سے یہ سطر لی گئی ہے اس کا عنوان نظریہ ہمہ منم SOLIPISM ہے۔ یہ ایک نہایت قیمتی مضمون ہے جو اس نظریے کے بنیادی سوال کے ماخذ و مبادی کا نشان لگاتا ہے۔ یہاں یہ بتایا جانا ضروری ہے کہ رائٹ من نفس کو بدیہی تجربہ قرار دینے (اس کے لیے دیکھو میری کتاب - ANTHOLOGY OF REC-ENT PHILOSOPHY - صفحہ ۱۴۰) اور اس کو ابتدائی معطیہ کہنے میں اپنے کو منطقی طور پر نظریہ ہمہ منم کا حامی قرار دیتا ہے۔ وہ اس خیال کو بارتن اور اکثر تصوریہ کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شاید اس کو اکثر تصوریہ کے بجائے "اکثر شغیہ" کہنا چاہیے تھا۔ میری رائے میں فلسفہ شغیہ "کا یہ ایک اہم نقی ہے۔"

اب وہ کل کیا ہے جس کا نفس یا موضوع ایک حصہ ہے۔ کیا ہم اپنے اس بنیادی سوال کا غلط جواب نہیں دے رہے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "موضوع" جو اپنی ذات میں معدومات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے "کیا ہمارا یہ قول ہم کو ہر منہم کا قائل نہیں قرار دیتا۔ ہاں اگر موضوع سے ہماری مراد انفرادی محدود ذہن ہو۔ اگر ہم موضوع معروض کی اصناف پر غور کریں تو ہمیں تصوریت کی یہ تعریف حاصل ہوتی ہے، "فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے تصوریت علم التجربہ کو ایک ایسا عمل سمجھتی ہے جس میں دو اجزاء، موضوع و معروض، ایک دوسرے کے ساتھ باہمی احتیاج کی ایک ایسی کامل امضا دے رکھتے ہیں جیسے تانے اور بانے میں پائی جاتی ہے۔۔۔۔۔ ذہن کے بغیر منظم دنیا کا وجود نہیں، موضوع اور اس کے تصورات ہی کے عمل کی وجہ سے اور اک حواس کا برہم زدہ و غیر مربوط مواد (جو خود ان دونوں عناصر سے برہیز ہے) نظام شیاء کی وہ صورت اختیار کرتا ہے جس کو ہم "فطرت" کہتے ہیں اور جو موضوع کے اسی طرح متقابل ہے جس طرح کہ بدن روح کے، جس کے تفاعل کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس نے بدن کو پیدا کیا ہے۔ اس کے برخلاف بغیر دنیا کے ذہن کا وجود نہیں۔ موضوع پر جو ماحول کا عمل ہوتا ہے اسی کی وجہ سے وہ تصوریت فعلیت وجود میں آتی ہے۔ جس پر اس کی ہستی مشتمل ہے۔ یہی وہ استبعاد ہے جو ہماری روحانی زندگی کی عمیق ترین صداقت ہے۔" فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب دینے کا یہ طریقہ یقینی نہیں ہر منہم کے نظریے سے دور لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں پہنچاتا کہاں پر ہے۔ نقاد کہتے ہیں کہ سیدھے مطلقیت کے منہ میں۔ اس طرح تصوریت کی رفاقت ہر منہم و مطلقیت کے درمیان حرکت کرتی ہے۔ تصوریت مطلقہ کی رو سے ساری حقیقت واحد منظم بالذات و ذی عمل کل ہے جس کے محدود موضوع و معروض جزئی حصص ہیں۔ ہیکل اس کل کو مطلق یا تصور مطلق

لے ہے ایچ میورڈ: انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد دوازدہم صفحہ ۶۵ اور صفحہ ۶۹۔

کہتا ہے۔ تصوریت مطلقہ کی کبھی حقیقت میں تردید نہیں کی گئی گو کہ اس کے دشمنوں نے بار بار کہا کہ وہ اس کی تردید کرنے والے ہیں۔ اکثر اس کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا گیا یا اس کو فضول کہا گیا ہے لیکن کبھی اس کی تردید نہیں کی گئی۔

بہر حال ان دونوں انتہائی صورتوں کو ماننے کے بغیر بھی ہم تصوریت کے حامی بن سکتے ہیں۔ یہاں بھی دوسرے امور کی طرح وسط ہی میں صداقت پائی جاتی ہے۔ لہذا ان دو انتہائی صورتوں کی تردید کے بعد بھی تصوریت بلا مضرت باقی رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک دیو کو اس کے بال اور پیر کے ناخن کاٹ کر مارنے کی کوشش کی جائے۔ جو س یا سن کی طاقت اس کے بال کاٹ لینے جانے کے بعد باقی نہیں رہی۔ تاہم وہ اس قابل تھا کہ اس کی قوت عود کر آئے۔ تصوریت سیاست کی طرح ایک قوی ہیکل دیو ہے۔ ممکن ہے کہ وہ آج اپنے اعدا کے سامنے مرتخوں ہو۔ لیکن کل وہ انہیں خارت کر سکتی ہے۔ یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ بیسویں صدی کے پچیس یا کچھ زیادہ سال اس فلسفے کو تباہ کر سکیں گے۔ جو بیس سے زیادہ صدی نہایت عمدگی کے ساتھ نشوونما کرتا رہا۔ جب تصوریت فنا ہوگی تو مخالف نظریات بھی فنا ہو جائیں گے اور خود فلسفہ بھی باقی نہ رہے گا۔

۳۔ تصوریت کے بعض جدید اصطلاحات

ای۔ ایس۔ برائٹ من (E.S. BRIGHTMAN) نے اپنی کتاب (A PHILOSOPHY

OF IDEALS) (نصب العینوں کا فلسفہ) میں تصوریت کے پار انواع میں امتیاز کیا

ہے۔ پہلی افلاطونی تصوریت ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسانی نصب العینوں اور قیمتوں

کی خارجی حقیقت کا دعویٰ کرتی ہے۔ دوسری بارکے کی تصوریت ہے جو اپنے بانی بشپ

بارکے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس

تصویریت کے طریقے

۱۔ کیا تصویریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

انیسویں صدی کی ابتدا میں جو ردِ عمل تصویریت کے خلاف شروع ہوا اور جس کی انتہا حقیقت و حقیقت کی تکمیل میں جا کر ہوئی، اس کا محرک کچھ یہ خواہش بھی تھی کہ فلسفے کو سائنس بنایا جائے۔ فلسفے کے ان دونوں اقسام کے نمائندوں کا تصویریت کے خلاف جو سب سے زیادہ عام الزام ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ایک خالص حکیمانہ (سائنٹفک) طریقہ عمل موجود نہیں کیا یہ الزام صحیح ہے۔

بعض حامیان تصویریت کے اقوال کو سن کر اور نیز یہ دیکھ کر کہ ان میں سے اکثر اپنے طریقے کو واضح طور پر بیان کرنے میں ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں۔ ہمیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ الزام صحیح ہو۔ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ تصویریت کا جو بھی طریقہ ہے اس کو تصویریت کے نظریے اور تعلیم کی توضیح کی خاطر پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ اسی عمل کی وجہ سے نقاد کے اس الزام میں کچھ وزن پیدا ہو جاتا ہے کہ تصویریت کا کوئی طریقہ نہیں۔ وہ محض ایک روایتی یا ادبی فلسفہ ہے۔ لیکن چونکہ فلسفے کو ترقی پذیر، حکیمانہ و با طریقہ ہونا چاہیئے۔ لہذا تصویریت دراصل ایک فرسودہ و کہن فلسفے کے سوا کچھ نہیں۔ جب ہوسانکوٹ جیسا عظیم الشان فلسفی یہ لکھے کہ ”مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے طریقے کے متعلق یہ ساری بجاس مجھے تو مہمل و طال ایگز معلوم ہوتی ہے۔“ تو پھر نقاد کا یہ الزام صحیح سمجھا جاسکتا ہے۔ ای۔ ایس براٹ من نے بجا طور پر اس امر کی طرف توجہ مبذول کر دلائی ہے کہ بہت سارے تصویریت کے طریقے کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں اس کا مضمون

۱۔ تصویریت شخصیت

(ہارڈن، فیلون، براٹ من، میک کونل وغیرہ)

۲۔ وغیرہ

(وارڈ وغیرہ)

۲۔ روحانی کثرتیت

برگسٹن اور اس کے اتباع

نیا مارپ، کیا سیریر وغیرہ

ڈین الیخ وغیرہ

۳۔ روحانی وحدیت

۴۔ سائنٹفک تصویریت یا نوکائیت

۵۔ فلاطونی تصویریت

(THE PERSONALISTIC METHOD IN PHILOSOPHY) تصوریت شخصیت کے نقطہ نظر سے طریقے کا ایک عمدہ بیان ہے اور اس غلط یقین کے دور کرنے میں مفرد مدد دے گا کہ تصویر اپنے فکر و نظر میں کسی طریقے کے پابند نہیں ہے۔

بلاشبہ یہ غلط خیال ہے اور بہتوں کو اس سے دھوکا ہوا ہے۔ تصوریت کالم سے کم ایک طریقہ ضرور رہا ہے اور جدلیاتی طریقہ ہے۔ گو یہ نہایت کم سن سال ہے۔ تاہم فول فلاسفہ تصوریت اسی طریقے کو اب بھی برابر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اس روایتی طریقے پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۲۔ جدلیاتی طریقہ

مغربی تہذیب میں وحدیت کا پہلا عظیم نشان قائل پارمیٹائڈس (PARMENIDES) تھا۔ وہ ایک یونانی فلسفی تھا جو فلاطون سے پہلے گزرا ہے۔ اور جس نے فلاطون کے لیے راستہ تیار کیا ہے۔ جب پارمیٹائڈس اور اس کے شاگرد زینو نے فہم عام کے مختلف تصورات کے متعدد تناقضات ظاہر کیے تو ان کا طریقہ استدلال دراصل جدلیاتی تھا۔ ہم خصوصیت کے ساتھ تصور حرکت پر غور کریں گے۔ اس تصور کے تناقضات کو استبعادات زینو کہا جاتا ہے۔ اور جب سے کہ اس نے ان کو پیش کیا ہے یہ فلسفے میں خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک تیریاں کا استبعاد کہلاتا ہے اور دوسرا اکیلز اور کچھوے کا استبعاد۔ اکیلز ایک خرگوش ہے۔ زینو نے استدلال کیا کہ تیر حرکت نہیں کر سکتا کیونکہ یا تو وہ اس جگہ حرکت کرے گا جہاں پہرہ ہے یا اس جگہ جہاں پہرہ نہیں اور یہ دونوں حالتیں ممکن نہیں۔ اسی

لے با غوث کا قول اس کی کتاب (THREE LECTURES ON AESTHETICS) صفحہ ۱۲ میاکن سے لیا گیا ہے

دیکھو (METHODIST REVIEW) جلد ۱۰۲ صفحہ ۲۶۸ تا صفحہ ۲۸۰ میں ای ایس برائٹن کی مضمون جوڑا۔

طرح وہ محبت کرتا ہے کہ خرگوش کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ اس طرح اس نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حرکت ناممکن ہے اور بہتی ناقابل حرکت۔ یہ جدلیاتی طریقے کا پہلا استعمال ہے جس کا ہمیں علم ہے اور جو ابتداء میں محض اس امر پر مشتمل تھا کہ تصورات کے تناقضات و استبعادات کو تباہ دیا جائے اور جس تصور میں تناقضات پائے جائیں اس کو ہل قرار دیا جائے۔ اس طریقے کو سقراط کے سوال و جواب والے طریقے سے بہت وسعت دی گئی جس کو فلاطون کے مکالمات میں پیش کیا گیا ہے۔ سقراط و فلاطون دونوں نے اس طریقے کو ان تصورات کے حصول کے لیے استعمال کیا جو تناقض سے پاک ہیں۔ وہ پہلے کسی تعریف کے پوشیدہ ابہام کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر دوسری تعریف کے اور پھر تیسری کے دوسرے حل نکالتے، لیکن عموماً بالآخر یا تو وہ شے زیر بحث کی اچھی طرح تعریف کر دیتے یا پڑھنے والے پر چھوڑ دیتے کہ وہ خود ایک عمدہ تعریف دریافت کر لے۔ اس تعریف میں وہ صداقت شامل ہوتی جو ان متعدد مترادف تعریفات میں پوشیدہ تھی اور ہر غلطی سے پاک ہوتی۔ اس طرح سقراط و فلاطون نے جدلیاتی طریقے کو ایک تعمیری طریقہ بنا دیا۔

صدیوں بعد ہیگل نے اس قدیم جدلیاتی طریقے کو لیا اور ایک اساسی مابعد طبیعیاتی طریقہ استدلال کی حیثیت سے اس کو مکمل کیا۔ کسی دوسری چیز کی بہ نسبت زیادہ تر اسی طریقے کے استعمال نے ہیگل کو جدید تصوریت کا آدم قرار دیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ ہر تصور (جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ) ایک متضاد تصور کے تشکیل کا باعث ہوتا ہے۔ یہ متضاد تصورات اس صداقت کے دو پہلوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے والے تصور میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ پھر اپنی باری میں ایک دوسرے اعلیٰ تر تصور کے موافق ہونے چاہئیں جو اس معنی میں اعلیٰ تر ہو کہ ابتدائی تصور کی بہ نسبت ناقص سے زیادہ پاک ہو۔ مثلاً مہتی کے تصور سے ابتداء کر کے ہم عدم مہتی تک پہنچتے ہیں جو اس کا تضاد ہے۔ اور یہ دونوں تئوں کے تصور میں اگر متوافق ہو جاتے ہیں۔ کسی تعقل کے معنی کے ایجابی و سلبی

پہلو کو دریافت کرنے اور ان کو ایک اعلیٰ تر منتقل کے موافق بنانے کے عمل کو ہیگل فلکری
جدلیاتی حرکت کہتا ہے۔ اس کی انتہا تصور مطلق میں ہوتی ہے جو اس عمل میں ظاہر ہونے
والے تمام تضادات کا کامل توافق ہے۔

لوونبرگ اپنی کتاب (HEGEL SELECTIONS) (انتخابات ہیگل) کے مقدمے میں
دعویٰ کرتا ہے کہ یہ طریقہ حقیقت میں درست ہے لیکن ہیگل نے جو فلسفیانہ نظام اس
طریقے کے استعمال کی وجہ سے قائم کیا ہے وہ دراصل مغالطہ آمیز ہے۔ اس سے کم از کم
یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو اب بھی ایک ایسا قابل فلسفی تسلیم کرنا
ہے جو ہیگل کا پیرو نہیں۔ جب بوساٹھوٹ نے اس عبارت کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا فوراً
اس چیز کا اضافہ کیا کہ فلسفے میں مجھے صرف ایک طریقے کا علم ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام
متعلقہ واقعات کو ایسے تصورات میں بچھلے یا جائے جو فلکری کے نزدیک جامع و مانع و متوافق
بالذات تسلیم کر لیے جائیں۔ تو اس نے جدلیاتی طریقے کو قبول کر لیا جس کی ہیگل نے تشکیل
کی تھی۔ بوساٹھوٹ نے اپنی ساری تصانیف میں اس طریقے کو تسلیم کر لیا ہے اور فلسفیانہ مسائل
کے حل میں اس کا برابر استعمال کیا ہے۔ جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ تصوریہ کی ساری تصنیفات
پر جدلیاتی طریقے کی اس جدید ہیگلی صورت کا اثر رہا ہے۔ وہ جدید تصوریہ کے مطالعے میں
کوئی ترقی نہ کر سکے گا۔ اس امر کے دریافت کرنے میں صبر کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت
ہے۔ لیکن تصوریہ کو سمجھنے کا یہی راز ہے۔

تاہم تصوریہ کا ایک اور روایتی طریقہ ہے اور وہ وجدان کا طریقہ ہے۔ اب ہم اس
پر غور کریں گے۔

۱۔ میسر کا کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں ہیگل کا انتخاب دیکھو
اور خصوصاً، مقولات کا ذخیرہ "پڑھو۔

۳۔ طریقہ وجدان

فلاطون اور ارسطو سے لے کر اب تک تصور میں نے طریقہ وجدان کی ایک نہ ایک صورت
پہ نہور دیا ہے۔ لفظ وجدان مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن سب میں مشترک تصور
سباقیت کا وہ راست یا بدیہی وقوف ہے جو معمولی فکر کے تعلیمی، استدلالی، تدریجی، تدریجی
والے طریقے کا ضد ہے۔ فلاطینوس (PLOTINUS) کا (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) جو ایک غنیم اشان
نوفلاطونی فلسفی و صوفی تھا، اس امر پر اصرار تھا کہ عقلی علم کا وجود، جو استدلال سے حاصل
ہوتا ہے، صرف اس لیے ہے کہ ذہن کو اس نقطے تک پہنچا دے جہاں وہ حقیقت کے متعلق
ایسی بعیرت حاصل کر سکتا ہے جو استدلالی عقل کی جداگانہ تشکیلات کے مادر ہوتی ہے۔
سینیٹ اگسٹائن اور تمام عیسائی صوفی فلاسفہ کی رائے بھی اسی کے مثال تھی۔ سینیٹ انسلم
۱۰۳۲ء تا ۱۱۰۹ء نے پہلی مرتبہ لاطینی لفظ (INTUITUS) (وجدان) کو اصطلاحی معنی میں
استعمال کیا جو وجود من حیث ہوئے کے بدیہی علم کے ہیں۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ سینیٹ
پال کے مقولے پر اس کا انطباق کیا، "اب میں خبر، لیکن بالواجہ جان رہا ہوں۔" مطلب یہ
ہے کہ وجدانی علم بالواجہ ہو کر جاننے کو کہتے ہیں۔ والیئر تک، جو مدرسیہ کا دشمن ہے، لکھتا
کی زبانی کہتا ہے: "اے آسمانی صداقت اب میں صاف و روشن طریقے پر تیرا نظارہ کر رہا
گا، پوشیدہ طور پر نہیں جیسا کہ اس وقت میسر ہوتا تھا۔ جب کہ زندگی نے ہمیں مارنے والی
نیند میں مبتلا کر رکھا تھا۔ زندگی ایک خواب ہے، موت ہمیں بیدار کرتی ہے۔"

مدرسیہ کے دوسرے فلسفیوں نے وجدان کے لفظ کو سینیٹ انسلم والے معنی ہی میں
استعمال کیا ہے۔ شی والیئر (CHEVALIER) نے ڈیکارٹ کی جو نفیس سوانح عمری لکھی ہے
اس میں وہ حتمی طریقے پر ثابت کرتا ہے کہ فلسفہ جدید کے بانی اور تحلیل ہندسے کے کشف
نے اس طریقے کو عقلی استدلال کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ پیا سکال کا قول ہے کہ، "قلب کے

اپنے دلائل میں جن کا عقل کو علم نہیں، اسپونزائے علم کی ایک تیسری قسم کا ذکر کیا ہے۔ جو ادراک و عقل کے علم سے برتر ہے جس کو وہ حکیمانہ وجدان SCIENTIA INTUITIVA کہتا ہے اور اس کے نزدیک یہ کلی حقیقت کا بدیہی وجدان یا خدا کی عقلی محبت ہے، فسطے اور شنگ، ہیگل کے عظیم انسان جبریں معاصر خصوصیت کے ساتھ اس طریقہ علم پر زور دیتے ہیں۔

زمانہ جدید میں مشہور فریچ فلسفی، اور ادب کا نوبل پرائز حاصل کرنے والا ہنری برگس علم وجدانی کی شدت کے ساتھ اس لیے حمایت کرتا ہے کہ اس سے سائنس کے تحلیل طریقے کے بہ نسبت حقیقت کی ماہیت کے متعلق زیادہ عمیق و صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ وجدان کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "وجدان جبلت ہے جو بے عرض اور شاعر بالذات ہے اور اپنے معروض پر غور کرنے اور اس کو غیر متعین طور پر وسیع کرنے کے قابل بن گئی ہے۔" وجدان عقل کے تقاضے کو دور کرتی ہے جو دراصل حقیقت کے زیادہ ٹھوس حصوں سے کام لینے کا ایک آلہ ہے۔ وجدان سے ہمیں حقیقت کی باطنی و حقیقی روح کا پتا چلتا ہے۔ گواناں وجدان سے زیادہ فہم عقلی یا استدلال عقلی سے کام لیتا ہے لیکن وجدان اسی وقت کام میں آتا ہے جب ہمارے عمیق ترین اعراض کا معاملہ ہوتا ہے۔ یہ ہماری شخصیت، ہماری حریت، کل فطرت میں ہمارے رہنے، ہماری تبدل اور شاید ہماری انتہا پر روشنی ڈالتا ہے جو گو کمزور و مضطرب ہوتی ہے تاہم یہ رات کی اس تاریکی کو دور کر سکتی ہے۔ جہاں ہمیں عقل چھوڑ جاتی ہے، ہمیں فلسفے کی بنیاد سائنس پر قائم کرنی چاہیئے۔ لیکن ہمیں اس کی تعمیر مدد و غیر مدد وجدانات کی بنیاد پر بھی کھڑی کرنی چاہیئے۔ اور ان کو قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے راستے کے طور پر استعمال کرنا چاہیئے۔ جو شخص طریقہ وجدان کا استعمال فلسفیانہ

مذاقت کے حصول کے لیے نہیں کہ تا وہ تصویت کو سمجھنے کی بھی امید نہیں کر سکتا۔

۴۔ تصنیفی مقرونیت کا طریقہ

اب ہمیں تصویت کے حقیقی طریقے کے طور پر طریقہ "تصنیفی مقرونیت" کی تشکیل کی کوشش کرنی چاہیئے۔ یہ جدیداتی طریقے اور وجدانی طریقے سے تیار ہوگا۔ میں اس طریقے کو طریقہ "تصنیفی مقرونیت" اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اس کا حقیقت کے طریقہ "تعمیری تجرید" سے جہاں تک ممکن ہو سکے پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کر دل۔ جس کی توضیح حصہ سوم باب دوم میں کی گئی ہے۔

تصنیفی کا لفظ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوا جس معنی میں کہ وہ منطق میں منطقی کی تصنیف کی تعلیم میں ہوتا ہے کسی لفظ کی تصنیف اس وقت بیان کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی ایک مثال کے کہ اس کی ماہیت میں شامل ہونے والے سارے عناصر یا اجزاء بیان کر دیں۔ لفظ تصنیفی کا اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی وجود کی، مابعد الطبیعیاتی حقیقت اس کی تمام صفات یا اضافات یا حیثیتوں پر مشتمل ہوتی ہے خواہ وہ کچھ ہوں یا کسی حد تک بھی مکان و زمان میں ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ تصنیفی خصوصیات اپنے کمال و عمق کے ساتھ، اور ایک دوسرے کے تعلق کے لحاظ سے، اس طریقے کا وہ پہلو ہیں جن کو لفظ تصنیفی، تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کسی شے کے تمام پہلوؤں کو "مثلاً و بایجاز" دیکھا جائے۔ لفظ مقرونیت جزوی و بے مثل پہلو پر زور دیتا ہے۔ ہر وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ وہ بے مثل ہے۔ مقرونیت کا لفظ اس امر کی دلالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تصنیفی صفات کا امتزاج کچھ ایسے بے مثل طریقے سے ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک انفرادیت، یا کل مقرون کی تشکیل عمل میں آئی ہے۔ اس طرح تصنیفی مقرونیت کا طریقہ کل مقرون کی تلاش کرتا ہے۔ جو کسی شے کے ان پہلوؤں میں وحدت

پیدا کرتا ہے جو بطور متناسق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کل مقرون اس جزئی شے کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ لہذا ہم ان حقائق کو جو تفصیلی مقرونیت کے طریقے سے حاصل ہوتے ہیں، کلیات مقرون یا اشتہائی نظامات کہہ سکتے ہیں۔ جب حقیقت کا مابعد الطبیعیاتی نہ کہ حیاتیاتی یا مادی تصور پیش نظر ہوتا ہے تو یہ حقیقت کے ناقابل تحویل اکائیاں قرار دی جا سکتی ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ طریقہ فرض کرتا ہے کہ حقیقت، مابعد الطبیعیاتی معنی کے لحاظ سے، کلیات مقرون پر مشتمل ہے۔ ابتداء ہی میں وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ تجریدی و غیر مربوط "مخت ذرات" یا "مزم ادواح" پائی جاتی ہیں۔ موجود ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ صفات یا کیفیات کی ترکیب عمل میں آتی ہو۔ جو شے بھی وجود رکھتی ہے وہ دوسری شے سے اس طرح مربوط ہے کہ اس سے ایک ترکیبی کل کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ عینیت محض یا اختلاف محض ناقابل فکر ہیں۔ ہر وجود جو کسی بھی قسم کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا دعویٰ کر سکتا ہے اپنی اصلی نیت میں عینیت فی الاختلاف یا کلیت مقرون ہے۔

جس مسئلے سے ہر مفکر کو سابقہ پڑتا ہے وہ اس امر کا دریافت کرنا ہے کہ وہ مخصوص کلی مقرون کیا ہے جس سے تجربے کا کوئی پہلو تعلق رکھتا ہے۔ اس کو ان اشارات کا تتبع کرنا پڑتا ہے جو اس خاص پہلو سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ان دوسرے پہلوؤں تک جا پہنچتا ہے جو اس کو اس اصل نمونے کے ادراک کے قابل بناتے ہیں۔

جس سے اس موجود پہلو اور دوسرے متعلق پہلوؤں کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو ابتداء ہی اس مفروضے سے کرنی چاہیے کہ اس اصل نمونے کا وجود پایا جاتا ہے اور ذہن اس کو دریافت کرنے کے قابل ہے۔ اور اس کلی مقرون کے قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کو وجدان کا بھی استعمال کرنا چاہیے، اور فکر کا بھی۔ لیکن تفصیلی مقرونیت کے طریقے کا اہم نکتہ تو یہ ہے کہ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ تمام مظاہر یا سارے پہلوؤں کا معاثرہ ایک ایسی عینیت کے تصور سے کیا جانا چاہیے جو ان میں وحدت پیدا کرتی ہے اور یہ سب

نہ کہ ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک کلی مقرون بن جاتے ہیں۔ ایک مثال سے اس کی توضیح ہوگی۔ لنڈ برگ نے نیویارک سے پیرس تک جو پرواز کی اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کیا ہے۔ فہم عام کے نقطہ نظر سے ہوا بازی کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم کارنامہ ہے۔ تفصیلی مقرونیت کے طریقے کے انطباق سے ہمیں اس واقعے کی کیا مابعد الطبیعیاتی حقیقت حاصل ہوگی جس کے وقوع کے متعلق بلاشبہ ہر باخبر شخص کو اتفاق ہوگا۔

بہت ساری طبیعی صفات دیاوہ عناصر جن میں علمائے طبیعیات ان طبعی صفات کی تحویل کریں گے، اس واقعے کا جزو ہیں۔ مثلاً خود طیارہ، اس کی پیچیدہ و معین ساخت وہ مواد جس سے اس کی تعمیر ہوئی، ایندھن اور تیل جس کا مشین میں استعمال ہوا، لنڈ برگ کی غذا، کپڑے جو اس نے پہنے، اس کا مادی جسم، تضاد موسم کے حالات جو اس کو سفر میں درپیش ہوئے، وہ جگہ جہاں سے وہ چلا اور جہاں پر وہ اترا اور وہ آلات ادوات جن کا اس نے تعین راہ کے لیے استعمال کیا۔ ایک جدید اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے ہم لنڈ برگ کے پرواز کے ان سارے پہلوؤں کو اس مابعد الطبیعیاتی یا کلی مقرون کے کلاں یعنی طبیعی موجودات کہہ سکتے ہیں لیکن ہم اس طبیعی، کیمیائی نظریے کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے جسم معروضات بے شمار پروٹان اور برقیوں سے مرکب ہیں، جو حرکت کے مختلف مداروں میں ہیں۔ تاہم ان سب کی وحدت کا ظہور ایک عظیم الشان حرکت میں ہوا تھا جو پیارس کے جانب عمل میں آئی اور جس کی نگرانی ایک تنہا ہوا باز کر رہا تھا۔ تفصیلی مقرونیت کے طریقے کی رو سے لنڈ برگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں یہ سارے کلاں یعنی اور خود یعنی موجودات شامل ہیں۔

اس میں حیاتیاتی اور عضویاتی اجزاء بھی شامل تھے جو مذکورہ بالا دونوں قسم کے تھے ہوا باز نے جو غذا کھائی تھی اس کو معدے نے جزیرہ بدن بنایا اور قلب کی متواتر حرکت

نے اس کو سارے جسم میں تقسیم کیا۔ اس کے اعصاب، دماغ اور دوسرے جسمانی اعضاء کو اپنا اپنا فعل پوری طرح ادا کرنا پڑا۔ یہ پرواز ایک ایسی ہستی سے ممکن تھی جو زندگی کے نور سے معمور تھی اور کون جانتا ہے کہ کتنی اور زندہ عضوتیں ایک نہ ایک طریقے سے اس پرواز سے وابستہ تھیں؟ تاہم ان سارے عظیم حیاتیاتی و عضویاتی معروضات کو علامتے سائنس بے شمار صغیر موجودات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اس پرواز میں کتنے ہی مجہولے بڑے حیاتیاتی و عضویاتی اجزاء کیوں نہ ہوں، تعیناتی مقرونیت کے طریقے کی روش سے سب مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل ہیں

اس میں جو مکانی زمانی اصناف شامل ہیں وہ صاف ظاہر ہیں۔ عرصہ و فاصلہ، طیارے کی آسمان میں بلندی، رفتار حرکت، یہ اور دوسرے تمام مکانی، زمانی پہلو اس تاریخی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا حصہ ہیں اور جو اقدار یا قیمتیں، اس میں شامل ہیں ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ طیارہ، ایندھن، تیل اور غذا اور ٹکٹ کی قیمت جو گھر آنے کے لیے لنڈبرگ نے ادا کی۔ انعام جو اس نے جیتا، طیاروں کی قیمت میں جو اضافہ ہو گیا یہ ساری معاشیاتی قیمتیں ہیں جو بلاشبہ پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن اس سے پیدا شدہ جمالیاتی و اخلاقی اقدار بھی ہیں۔ پرواز کے ختم پر ایک ایسا ہیرو نمودار ہوتا ہے جس پر بے شمار نوجوان فدا ہوتے ہیں اور اس کی تقلید کرتے ہیں۔ تعیناتی مقرونیت کے طریقے کی روش سے یہ سارے اقدار جن کا پرواز سے تعلق ہے اس کی حقیقت کا ایک حصہ ہیں ذہنی عناصر تو اور بھی ضروری ہیں۔ لنڈبرگ کا ذہن جس نے اس پرواز کو سوچا، سوچا سارے منصوبے جو اس نے احتیاط کے ساتھ باندھے اور تفصیل کے ساتھ پورے کیے، وہ کامل ہنر جو سالہائے سال کی سخت محنت سے اس کو حاصل ہوا، ہوا بازی کا اصطلاحی علم اور حافظے جو اب تک محفوظ ہیں، یہ سب اور دوسرے سارے ذہنی عناصر اس پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل کیے جاتے ہیں اور نہ

اجتماعی عناصر کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ لوگوں کا وہ ہجوم جنہوں نے لنڈبرگ کو پرواز کرتے اور آسمان سے اترتے دیکھا، سہوت ہو کر ان کا لہرہ تھیں بلند کرنا، یہ تمام اور دوسرے اجتماعی عناصر، تعیناتی مقرونیت کے طریقے کی روش سے اس مغلذکر پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔

تاہم یہ سارے مختلف اجزاء یا عناصر اس وحدت کے بغیر کیا ہیں جو ان کو یکجا کیے ہوئے ہے۔ تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نصب العینی مرتب نظام پایا جاتا ہے اور یہی کلی مقرون جس کے مذکورہ بالا اجزاء حصص ہیں، لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ کل کوئی مخصوص شے نہیں۔ کوئی اس کو چھو سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے۔ سن سکتا ہے نہ چکھ سکتا ہے اور نہ کسی حاسہ توازن یا کسی چٹھے حاسہ سے جو معلوم یا معلوم ہو، دریافت کر سکتا ہے۔ یہ کوئی مکانی زمانی نوع سے تعلق رکھنے والی شے نہیں۔ مکانی زمانی اجزاء اس میں شامل ضرور ہیں۔ لیکن جب ہم اس کو پرواز کا محض ایک واقعہ کہتے ہیں تو بہت سارے دوسرے اہم عناصر کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور صرف زمانی خصوصیت کو اس کی حقیقت کی دلیل سمجھ لیتے ہیں۔ کلی مقرون ہونے کی حیثیت سے اس کے واقعہ زمانی ہونے کی خصوصیت دوسرے پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو ہے۔ اور یہی بات اس کے ہر پہلو کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ ہر مادی و میکانیکی جز، ہر حیاتی و عضویاتی جز ہر روحانی و اجتماعی جز کو اس کلی مقرون کی ایک تعیناتی صفت سمجھا جانا چاہیے۔ اور کبھی بھی خود اس کلی کے ساتھ ایک نہیں کر دیا جانا چاہیے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہ کسی واحد پہلو، نہ ان کی کسی جماعت نہ ہر جماعت سے منتخب کر دہ پہلوؤں کے مجموعے سے متحد کی جاسکتی ہے۔ محض اس لیے کہ یہ تمام جماعتوں کے پہلوؤں کی کلیت، ہی سے متحد کی جاسکتی ہے جن کو ایک کلی مقرون میں متحد تصور کیا جاتا ہے نہ کہ بعض مجموعے یا کلیت میں۔ اس کلی کا دریافت کرنا لنڈبرگ کی پرواز کو بحیثیت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے سمجھنا ہے، جو

اس کو ہوا بازی کی تاریخ کے ایک دلقے کے طور پر سمجھنے سے بالکل جدا چسپ ہے۔ تصنیفی مقرونیت کا طریقہ کسی کل کے مختلف عناصر کو ایک حرکی و عصبی کل میں متحد کرتا اور پھر اس متحد و مرتب نظام کو انتہائی حقیقت سمجھتا ہے۔ اس اعتراض کا کہ یہ کلی مقرون فلسفی کے دماغ کی محض ایک پیداوار ہے تصور یہ یہ جواب دیں گے کہ یہ اپنے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو میں شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو ہم پہچانتے ہی محض اس لیے ہیں کہ ہم اس کلی مقرون سے واقف ہیں جس سے اس کا تعلق ہے۔ ان کو پہلوؤں یا اجزاء کی حیثیت سے جاننا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی مقرون کا علم بھی پایا جاتا ہے جس کے یہ اجزاء ہیں۔ یہ اس چیز کا ناقابل انکار ثبوت ہے کہ کلیات مقرون حقیقی ہیں۔

تصوریت کے طریقے کے تصنیفی مقرونیت کے علاوہ اور بہت سارے نام ہیں۔ ہارڈو اس کو اصول عینیت فی الاختلاف کہتا ہے یعنی ایسے کل کو دریافت کرنے کا طریقہ جس کی تشکیل ایسی غالب عینیت سے ہوئی جو کثیر اختلافات میں پائی جاتی ہے۔ بوسانٹو اس کو انفرادیت قیمت کا اصول کہتا ہے۔ نیز کلی مقرون و اصناف ذات کا اصول بھی کہتا ہے۔ لائس اس کو توجیہ کہتا ہے۔ ہارنے اس کو طریقہ کلی کہتا ہے۔ لیکن تمام تصور یہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ وجود حقیقی دراصل وہ کل ہے جو کسی چیز کے تمام مظاہر یا پہلوؤں پر مشتمل ہو اور وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ہمیں اس کل تک فکر و وجدان دونوں کے ذریعے پہنچنا چاہیئے۔ ہمیں تضادات کے دریافت کرنے اور ان میں توافق پیدا کرنے کے لیے سختی کے ساتھ جدائی طریقے کا استعمال کرنا چاہیئے۔ لیکن ہمیں اس کی تکمیل و تنہیم وجدان کی بصیرت سے کرنی پڑے گی۔

باب ۳

مسئلہ علم و وجود کا حل تصویریت کی روش سے

۱. حقیقت کا نظریہ مدارج

تصوریت کے نظریہ وجود کا خلاصہ حقیقت کا نظریہ مدارج ہے۔ یہ نظریہ حال ہی میں از سر نو پیش کیا گیا ہے لیکن یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ تصوریت یا کم از کم یہ فلاطون کے مکالمات یا ارسطو کی تصانیف کے اتنا قدیم تو ضرور ہے۔ جب فلاطون نے اپنے مکالمہ (SYMPOSIUM) میں تجربہ جمال کے مختلف مدارج میں امتیاز قائم کیا اور تصور مطلق یا صورت جمال کی محبت کو اعلیٰ ترین درجہ قرار دیا تو وہ اسی نظریے کو بیان کر رہا تھا۔ نیز یہ بھی اس کے نظریے کا مرکزی تصور تھا کہ تصورات کی ترتیب مدارج میں ہوئی ہے اور تصور خیر سب سے بالا و برتر ہے اور جب ارسطو نے نباتات کی بنیاتی روح کو حیوانات کی حسی روح سے ہمیز کیا اور پھر ان دونوں کو انسان کی عقلی روح سے، اور یہ دعویٰ کیا کہ اعلیٰ تر اور اوج میں ادنیٰ تر اور اوج کی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں تو وہ بھی نظریہ مدارج ہی کو بیان کر رہا تھا۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ بھی تھا کہ حقیقت یا بالقواثیت سے بالفعلیت کی طرف تدریجی ارتقاء کا نام ہے جس میں مادے پر صورت کا غلبہ و تسلط زیادہ ہوتا ہے۔ فلاطون نے اسی نظریے کو اپنی اس تعلیم میں تکمیل دی کہ ہستی کے ادنیٰ مدارج میں سے ہر درجے کا

خدا سے اشتراق ہوتا ہے۔ اسی کے اثر کی وجہ سے یہ تعلیم ابتدائی عیسائی فلسفہ اور قرون وسطیٰ کے تمام مختلف فلسفوں (مثلاً عیسائی یہودی، عربی، کی اصل و غلطہ قرار پائی، ہم اس کو خصوصیت کے ساتھ اسکوٹس اریجینا میں پاتے ہیں جو مدسیت کا پہلا عظیم انسان اُسٹو تھا اور اسی طرح تمام اکابر صوفیائے عیسائیت میں۔ ہم اس کو یہودی قبلہ میں بھی موجود پاتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کا یہودی فلسفہ نقیض تھا۔ نیز اس کو قرون وسطیٰ کے عربی فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں خصوصاً ابن رشد، ابی سینا، عزالی کے تصانیف میں۔ برڈٹو اور اسپنوزا نے اس نظریہ مدارج کو اپنے زمانے کے مطابق بنالیا جیسا کہ بیگل نے اس کو انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے موافق کیا تھا۔ نظریہ ارتقاء کے پیدا ہونے کے بعد اسی نظریے کے حدود میں اس تعلیم کو پھر سے پیش کیا گیا۔ خصوصاً برگسٹن اس بارے میں قابل ذکر ہے۔ لیکن تصویریت کی ابتداء سے اس وقت تک حقیقت کا نظریہ مدارج برابر پیش ہوتا رہا ہے اور اب بھی یہی تصویریت کی مابعد الطبیعیات کی باطنی ماہیت ہے۔ اس نظریے کی رو سے حقیقت کو سمجھنے کا طریقہ یہ نہیں کہ اس کو شروع ہوتے اور ختم ہوتے یا ایک راست خطی جانب ارتقاء پاتے تصور کیا جائے بلکہ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ حقیقت مدارج کے ایسے سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہر ادنیٰ درجہ اعلیٰ درجے میں شامل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ہر درجے کو ارتقائی نقطہ نظر سے دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسے ادنیٰ درجے سے بروز کرتا ہے جو اس کی تعمیری بنیاد کا کام دیتا ہے لیکن ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ تمام مدارج ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ہم ایک درجے سے دوسرے درجے تک عقلی تامل و وجدان کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت کی تشبیہ نیوٹرل کے ان مکانات سے دی جاسکتی ہے جن کے کئی منزل ہوتے ہیں۔ ہمیں ایک منزل یا درجے سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے ایومیٹر کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگسٹن کہتا ہے کہ وجدان ہی وہ ایومیٹر ہے جس کا ہمیں استعمال کرنا پڑتا ہے اور وہ اس

رائے میں فاعلون اور فاعلیون سے ہرگز نہ تھا۔ گو ہمیں یہ اعتراف ہے کہ وجدان نیز نہ تار ایومیٹر ہے، لیکن استدلالی عقل کا بھی ایک اہم تر و ایومیٹر ضرور پایا جاتا ہے۔ اکثر تقوید کا دعویٰ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں حقیقت کے ایک درجے سے دوسرے درجے تک پہنچنے کے جائز طریقے ہیں اور جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا بعض کا خیال ہے کہ علم کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس کو توجیہ کہا جاتا ہے۔

آرلیف اے ہارنٹے کی کتاب (MATTER, LIFE, MIND, AND GOD)

(مادہ، حیات، ذہن و خدا) کے عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے مدارج کیا ہیں۔ مادہ اور حیات یکجا جمع ہو کر اس شے کی تشکیل کرتے ہیں جس کو عام طور پر فطرت کہا جاتا ہے۔ بشرطیکہ ہم فطرت کو قبل انسانی فطرت کے معنی میں استعمال کریں ہمیں ذہن کو انفرادی و اجتماعی ذہن کی وحدت سمجھنی چاہیے۔ اور خدا کو تمام مدارج کے بلند اور سب پر محتوی۔ بالفاظ دیگر تصویریت کے نظریہ حقیقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہم ادنیٰ کو اعلیٰ میں شامل کر کے تو اس کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ میں تحویل کر کے ہرگز اس کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ اور نہ ادنیٰ درجے کے الفاظ میں ایسی مابعد الطبیعیات کو پیش کر کے جس میں اعلیٰ درجے کے وجود کے تسلیم کا امکان نہ ہو کسی نہ کسی صورت میں اس اصول کو سادے تصویر نے تسلیم کر لیا ہے اور یہی تصویریت کا مرکزی اصول موصوفہ ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصویریت ایک ہمہ محتوی واحد کل تک پہنچتی ہے جو برترین حقیقت ہے۔ ہم اس کو خدا یا وجود مطلق یا محض حقیقت کہہ سکتے ہیں۔ اس کا انحصار اس طریقہ توجیہ پر ہوگا جس کو خاص خاص تصویریت استعمال کریں گے لیکن عام طور پر تمام تصویریت اس امر پر متفق ہوں گے کہ ہمیں اسی وقت کسی شے کی کامل مابعد الطبیعیاتی تعریف حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کے وجود کے ہر درجے پر کیا ماہیت ہے۔ یعنی وہ حقیقت من حیث کل کے درجے پر کیا ماہیت رکھتی ہے۔ کیونکہ

اس درجے میں ادنیٰ درجہ بھی شامل ہوتا ہے۔ براڈے اور بوساٹوٹ کی مراد اسی اصول ہوتی ہے۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ جزی شے کے متعلق ہر تصدیق کا انتہائی موضوع ہمیشہ حقیقت من حیث کل ہوگا، چنانچہ ہم ہر تصدیق کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ "حقیقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ فلاں فلاں شے کی صحت لازم آتی ہے" عام مفروضہ جس پر نظریہ مدارج کی بنیاد قائم ہے یہ ہے کہ حقیقت ایک عقلی متوافق بالذات کل ہے۔

۲۔ مادہ و حیات

نظور میں راضی ہیں کہ علمائے طبیعیات و کیمیا کہیں کہ مادہ کیا ہے۔ بشرطیکہ یہ لوگ کائنات کی ہر شے کو مادے ہی میں تخیل نہ کر دیں۔ وہ راضی ہیں کہ عالم حیاتیات کو یہ کہنے دیں کہ حیات کیا ہے بشرطیکہ وہ آگے بڑھ کر حقیقت کے دوسرے تمام مدارج کو حیاتیاتی عضویوں میں تخیل نہ کر دیں۔ نظوریت کے کسی حامی کی خصوصیت کے ساتھ اس امر سے دل چسپی نہیں کہ بعد طبیعیات پر انسانی کے نظریہ اضافیت کا یا منڈل کے نظریہ توارث کا کیا اثر ہوا۔ لیکن ہر حامی نظوریت کو کائنات کے ان فلسفیانہ نظریوں سے تشویش ہوتی ہے جو اپنی تعمیر کی بنیاد جدید طبیعیات یا جدید حیاتیات پر قائم کر کے ہر شے کو اس چیز میں تخیل کر دیتے ہیں جس کو طبیعیات و حیاتیات حقیقی کہتے ہیں۔ عام طور پر نظوریت کا یہی وہ پہلو ہے جو وہ ان موجودات کی طرف اختیار کرتے ہیں جن سے علوم فطریہ، طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور انسانی علم کے ان شعبوں میں بحث ہوتی ہے جو ان سے ماخوذ و مستفاد ہیں یا ان کی باہمی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔

اب نظوریت کے نزدیک مادے کا تصور کیا ہے؟ ان کے خیال میں یہ نقطہ نہایت مبہم ہے۔ ہارنے اس لفظ کے چار ابتدائی معنی میں امتیاز کرتا ہے جو اس امر کے بتانے کے لیے کافی ہے کہ یہ لفظ کس قدر مبہم ہے اور حقیقت اس کے درجے کی طرف تصور کیا

خصوصی پہلو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن یہ سارے معنی ایک خاص حالت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس کو مرکزی حالت کہنا درست ہوگا۔ یعنی طبیعیات ایک تجربی علم ہونے کی وجہ سے اپنا موضوع بحث اس دائرے میں پاتی ہے جس کا ادراک ہمارے حواس سے ہوتا ہے؛ بالفاظ دیگر طبیعیات معطیات حواس سے تمام ذہنی اضافتوں و حقیقتوں کی تجربہ کرتی ہے اور فطرت کی ایک ایسی دنیا کی تعمیر کرتی ہے جو بقول ڈائٹ ہڈ کے "ذہن کے لیے بند ہے۔ اس لیے مادے کے چار معنی پیدا ہوتے ہیں۔

i، مادے سے اکثر مراد وہ شے ہوتی ہے جو ذہن یا روح کے مخالف ہے۔

ii، مادہ جو مادی دنیا کے ہم معنی ہے، حواس کے معمولی اشیاء کا ایک اسم عام ہے۔ مثلاً کرسی، مکان، چٹان، پہاڑ، دادی، ابرا، دریا وغیرہ۔ جو خواب، خیال، بھوت جیسے وہی چیزوں سے متفاد ہیں۔ اسی لیے یہ مادے کے عام فہم معنی سمجھے جاسکتے ہیں۔

iii، لیکن سائنسدان اور ان لوگوں کے لیے جو سائنس کے تقورات میں مستغرق ہوتے ہیں، مادے سے مراد ذرات، سالمات، پروٹان اور برقی، ناکارگی، جمود اور دوسرے وہ موجودات ہیں جن کو علمائے سائنس مدرکات کی توجیہ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔

iv، مادے سے مراد ہمارے ادراک کا واحد ناقابل ادراک جو ہر یا علت، بھی ہو سکتی ہے۔ اسی چوتھے معنی میں بارکلی نے اپنی ذہنی نظوریت یا ذہنیت کے ذریعے مادے کو رد کرنے کی سخت کوشش کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں کسی فلسفی کا اس معنی پر یقین نہیں۔ چنانچہ براڈ کہتا ہے: "ان دنوں ہر قابل فلسفی خواہ وہ مادے کے مستقل وجود کا انکار کرے یا اقرار۔ ایک ایسی شے کا اقرار یا انکار کرتا ہے جو اس چیز سے بہت زیادہ لطیف اور بہت زیادہ بہتر طریقے سے تحلیل شدہ ہوتی ہے جس کو بارکلی اور ڈیکارٹ نے الفاظ کی اسی صورت میں سمجھا تھا۔" نظوریت کے نقطہ نظر سے مادہ حقیقت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس سے طبیعیات اور کیمیا میں بحث ہوتی ہے۔ جس کے عناصر مشہور ہیں اور جس

کے خواص نہایت عام ہیں۔ یہ کچھ تو کلاں بینی موجودات سے مرکب ہیں اور کچھ محمد بینی موجودات سے۔ مادے اور ذہن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں، لیکن مادہ، دائرہ اور اک کے نامیاتی و ذہنی اجزاء کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک جائزہ تجرید ہے۔ اگر اس کا تجرید پہنچا تسلیم کر لیا جائے، لیکن یہ تجرید ناجائز اس وقت بن جاتی ہے جب مادے ہی کو مادہ حقیقت بنا دیا جاتا ہے۔ اور تماموں کی اسی میں تخیل کی جاتی ہے، جیسا کہ فطرت کی تمام مابعد الطبیعیاتی صورتوں میں ہوتا ہے۔

اب تصور یہ کہ نزدیک ذہن کا کیا تعقل ہے، کیا ذہنی حیات مادے کی ایسی بے مثل صفات، یا کم از کم تفادات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو حقیقت کا ایک جدا گانہ درجہ قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو مادے سے اعلیٰ تر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اس امتیاز کو مطلق کہہ سکتے ہیں یا صرف مادے ہی کا تجریدی طور پر حیات کی صورت میں بروز ہوتا ہے۔ یہاں علمائے تصوریت میں اختلاف ہے۔ بعض تو حیاتیت کے حامی ہیں۔ جو حیات کو ایک ابتدائی اور بے مثل چیز سمجھتے ہیں اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حیات کا بروز تدریجی ہوتا ہے۔ اور مادہ زمانی اعتبار سے ماقبل ہے۔ لیکن دونوں فرقوں کا اتفاق ہے کہ حیات حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں اور حیاتیاتی فطرت بھی اسی ناقص تجرید پر مبنی ہے جس پر طبیعی فطرتیت ہے۔ چنانچہ وہیلر بتاتا ہے کہ حیاتیاتی مظاہر کے توجیہ کرنے والوں میں تین انتہائی فرقی پڑتے ہیں۔ ان میں سے کچھ سریت و غموض کے دلدادہ ہیں جو حیات کو ایک سرری قوت سمجھتے ہیں (جس کو بعض دفعہ صودہ کہا جاتا ہے) جو عضویت میں پائی جاتی ہے، دوسرے وہ سادگی پسند علماء ہیں جو حیات کو ایک خلیہ والی عضویت کی سادگی میں تخیل کر دیتے ہیں اور اس کو درحقیقت طبیعی، کیسائی اعمال پر مشتمل سمجھتے ہیں اور تیسرے وہ انیت پسند اصحاب ہیں جو سادہ ترین قسم کے جانور دل میں انسانی صفات و مقاصد پاتے ہیں۔ تصور یہ کہ نزدیک حیات کے یہ سارے

حیاتیاتی توجیہات برسر معالط ہیں، کیونکہ یہ یکجانبی ہیں۔ وہ ذہنی حیات موجودات کے کسی ایسے تصور کی تلاش میں ہوتے ہیں جس میں حیات کی ساری صورتوں کی گنجائش ہو اور جو ساتھ ساتھ حیات کی ان بے مثل صفات کے ساتھ انصاف کرے جو حاصل طبعی مادے کے متفاو ہیں۔ اس قسم کا تصور ہمیں جے ایس ہالڈین کے ہاں ملتا ہے جو ذہنی حیات ہستی کو ایک فعال خود مختار کل سمجھتا ہے یا جنرل سٹس کے ہولترم والے تصور میں۔ جب اس کی تقسیم کی جاتی ہے تو برگسان کا جوش حیات والا نظریہ زندگی حاصل ہوتا ہے۔ (دیکھو حصہ پنجم، باب اول و دوم، نیچے)

ہم یہاں حیاتیت والے میکائیت اور غایتیت یا مقصدیت کے مناقشے کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے۔ یہ دونوں الفاظ نہایت مبہم ہیں لیکن عام طور پر میکائیت وہ انتہائی نظریہ ہے جس کو وہیلر سادگی پسند علمائے حیاتیات سے منسوب کرتا ہے۔ وہ حیات کی تخیل طبعی کیسائی اعمال میں کر دیتا ہے اور اس طرح زندہ ہستی کو طبیعیات و کیمیا کے تصورات میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برخلاف غایتیت اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ زندہ عضوتوں میں اپنے افعال کو کسی غایت کی طرف رجوع کرنے کی صفت پائی جاتی ہے۔ گو غایتیت کا قائل اس غایت کو شعوری مقصد کے مترادف سمجھنے پر مجبور نہیں۔ اکثر تصور یہ اسی بدنام لفظ کے ایک نہ ایک منہی کے لحاظ سے غایتیت پسند ہیں لیکن کوئی حافی تصوریت حیات کے درجے کو کل حقیقت کے مترادف قرار نہیں دے گا جس طرح کہ وہ مادے کے درجے کو کل حقیقت کے مترادف نہیں قرار دے سکتا۔

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی

یہ امر کہ قابل تہذیب افراد حقیقت کے اس درجے کی نمائندگی کرتے ہیں جو حیات سے بھی اعلیٰ ہے۔ تصوریت کی بنیادی تعلیم ہے۔ اب ہم اس درجے کا کیا تصور قائم کریں۔ اس

سوال کو چھوڑ کر جس پر بحث ساری بخیش ہوئی ہیں لیکن جو محض خشک منطقی ہے کہ آیا انفرادی ذہن زیادہ اساسی ہے یا اجتماعی ذہن، ہم مقصودیت کے اس نظریے کا کہ تہذیب یا اجتماعی ذہن میں حیرت کل کیا ہے، مختصر خلاصہ پیش کریں گے۔ ساری انسانی جماعت تین جداگانہ نظامات پر مشتمل ہے۔ پہلا ملکی نظام ہے جس کی بنا عزائم انسانی پر ہے۔ یہ نظام اس اساسی ادارے سے مرکب ہے جو انسانوں کے معارفانہ اعراض کو ایک کل میں منظم کرتا ہے۔

جس کو مملکت سیاسی کہتے ہیں لیکن مملکت سیاسی میں اور مختلف ادارے ہوتے ہیں جو نظام ملکی کے قیام میں مدد کرتے ہیں جیسے حکومت کے سارے شعبے، وفاقی، مملکتی و مقامی، تمام فوجی تنظیمات، تمام معاشی و معاشی تنظیمات اور تمام تجارتی جماعتیں۔ دوسرا خانگی نظام ہے جس کی بنا محبت ہے۔ اس نظام کا اساسی ادارہ خاندان ہے۔ کیونکہ خاندان ہی میں انسانوں کو محبت کی تشکیل کا پورا موقع ملتا ہے۔ محبت جنسی، محبت پدری اور بچوں کی والدین سے محبت، ان تماموں کا اعلیٰ ترین اظہار ایک ایسے ادارے میں ہوتا ہے جو ایک بیوی و اسے خاندان پر مشتمل ہو۔ لیکن دوستی قائم کرنے والی جماعتیں، اجتماعی جماعتیں اور دوسرے انسانی اجتماعات جو مردوں و عورتوں، لڑکوں و لڑکیوں میں دوستی و محبت بڑھاتے ہیں، اسی خانگی نظام کے قیام کا باعث ہیں۔ معمولی زندگی میں ہر فرد کی روزمرہ کی مصروفیتیں انہی دو نظامات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان اپنے کام کے لیے نظام ملکی میں شریک ہوتا ہے اور راحت و آرام کے لیے خانگی نظام میں ٹوٹتا ہے۔ اگر وہ اپنی مصروفیتوں کو صرف ایک ہی کی حد تک محدود کر لے اور دوسرے کو بالکل ترک کر دے تو وہ مسرور و شاد مال نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں میں حصہ لینا تکمیل نفس و تحقق ذات کے لیے ضروری ہے۔

تاہم یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس کو ہم کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں نظام سوم کہیں گے۔ لفظ سوم یہاں پر گمراہ کن ہے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نظام کا انحصار دوسرے دو نظامات پر ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہی ایک

ابتدائی نظام تھا اور دوسرے دو اسی سے ٹوٹ کر جدا ہوئے ہیں اور آج بھی وہ ان دونوں نظام کے ثبات و قرار کا انتہائی مبدا ہے۔ نظام سوم کا مبدا اعلیٰ تمدنی اقدار کا احترام اور ان کی تسمین ہے اور اس کی اساسی ادارے مذہب، فن، سائنس اور فلسفہ ہیں۔ وہ نظام ملکی و نظام خانگی کے امتیاز سے ماوراء ہے اور ہر انسان کے ان تخلیقی قوتوں کے لیے دائرہ عمل فراہم کرتا ہے۔ جنہیں ان دونوں نظامات میں اپنے اظہار کا کافی موقع نہیں ملتا۔ تاہم خاندان اور مملکت ہی تمدن کو پیدا کرتے اور ان کے وجود کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں تمدن ہی سے وہ قوت و طاقت نصیب ہوتی ہے جو انہیں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح حقیقت کا انسانی درجہ اپنے معراج کمال کو پہنچ کر انسان کو خلاق ذہنوں کی جماعت کا ایک رکن بناتا ہے جو تہذیب یا تمدن کے قیام و بقا و غنا، نیز اس کے ممکنہ توسیع کے لیے عمل کرتے ہیں۔

حقیقت کے اس انسانی و تمدنی درجے کی غایت بعیدہ کیا ہے۔ فٹ نے اس کو نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر کیا۔ جب اس نے کہا کہ یہ غایت اسکا وقت حاصل ہوگی جب ہر زمانے کی موجودہ تہذیب پر وہ عالم پر پھیل جائے اور ہماری قوم اپنے ہی ساتھ محدود معاشرت یا مخالفت کے قابل ہو جائے۔ اور جب اس انتہائی نقطے کا تحقق ہو جائے کہ ہر سودمند اکتشاف جو کرۂ ارض کے کسی ایک گوشے پر ہوا ہو، فوراً ہر سو پھیل جائے تب بغیر کسی غلطی، بغیر کسی توقف یا رجعت کے، متحدہ طاقت سے ایک ساتھ ہو کر، بنی نوع انسان ایک اعلیٰ تر تمدن کی طرف بڑھے گی۔ جس کا ہم اس وقت کوئی تصور نہیں قائم کر سکتے۔

لے ان تینوں نظامات کی زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھو (W.E. HOCKING'S HUMAN NATURE

AND ITS REMAKING)
اشاعت ثانیہ، حصہ ششم (ایل پریس)

۲۰ اکتوبر میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے لیا گیا ہے۔ اہلی ماخذ فٹس کی کتاب (VOCATION OF MAN) حصہ سوم ہے۔

تمام کوئی حامی تصوریت حقیقت کے اس تمدنی درجے کو کل حقیقت کے ساتھ ایک نہ کر دے گا۔ ایک اور اعلیٰ درجہ ہے اور ہونا بھی چاہیئے۔ جو اس تمدنی درجے کو معنی بخشتا ہے۔ نئے اس اقتباس کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا، اسی پر زور دیتا ہے اور ہر حامی تصوریت اس کا اس امر میں تبلیغ کرے گا۔ یہ اعلیٰ درجہ اس معنی میں ایک مادیاتی درجہ ہے کہ وہ نامتناہی ہے۔ تاہم اس میں تمام وہ حقیقت شامل ہے جو نیچے کے مدارج میں پائی جاتی ہے۔

۹۔ خدا یا حقیقت کا مادیاتی درجہ

اگر ہم اس اعلیٰ ترین درجے کو خدا کہیں تو ہمیں ایک شکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ خدا کا لفظ ایک عام تشبیہی معنی رکھتا ہے جو مناسب عوام سے لیے گئے ہیں۔ جب کوئی فلسفی اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو اس کی ہرگز وہ مراد نہیں ہوتی جو ایک سادہ انسان کی ہو سکتی ہے۔ اس چیز پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیئے، کیونکہ تصوریت کے نقاد اکثر جابجا کہتے ہیں کہ یہ خیال پیدا کرتے ہیں کہ تصوریت خدا کے وہی معنی لیتی ہے جو عوام بیا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ خدا کا ایک عام مفہوم پایا جاتا ہے تصوریت کی خوشی کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ تصوریت کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کا ایک ایسا درجہ بھی پایا جاتا ہے، جو انسانی درجے سے ماوراء ہے لیکن اس میں انسانی درجہ شامل ہے، فہم عام کے خلاف نہیں۔ لیکن کسی حامی تصوریت کے خدا کے تصور کو غیر فلسفی کے مفہم و خام تصور سے بلا نہیں دینا چاہیئے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ بہت سارے تصوریت خدا کے لفظ کو استعمال بھی نہیں کرنا چاہتے کیونکہ اس لفظ میں شخصیت کا تصور پایا جاتا ہے۔ جس کے متعلق تصوریت کا خیال ہے کہ یہ اس قدر انسانی تصور ہے کہ حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے کے لیے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تمام تصوریت اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت کا یہ اعلیٰ ترین درجہ نہایت

پیچیدہ اور وسیع ہے اور کسی واحد خصوصیت سے اس کو متصف کرنا بالکل ناکافی ہے۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تمام تصوریت اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ الوہیت کا یہ درجہ دوسرے مدارج سے مرکب ہے۔ خدا کو ایک روح تصور کیا جاتا ہے جو تاریخ عالم میں نہاں و ساری ہے۔ وہ روح مطلق ہے۔ یہ خیال خصوصاً کر وپے اور اس کے اور برطانوی تلمیذ ہے۔ اے سمٹھ کا ہے۔ اس مذہب کے تصوریت اس امر کے انکار کا میلان رکھتے ہیں کہ خدا سوائے عقل ساری کے کوئی اور چیز ہے جو تمام نظریات پر مستولی ہے اور جو دوسرے مدارج کے بے شمار امور و مخلوقات میں اپنا اظہار کر رہی ہے اور تمدن میں اگر منہنی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور کمال کی حیثیت سے بھی کیا گیا ہے، یعنی وہ ہر معنوی متوائف بالذات کل جس میں تمام تناقضات مدافعت میں اگر توافق حاصل کر لیتے ہیں، تمام مشور خیر میں اگر متغیر ہو جاتے ہیں اور تمام قبح حسن میں اگر ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ ایسے تصوریت خدا کو ایک ماوراء و کامل ہستی سمجھتے ہیں اور ساتھ ساتھ وہ اس کو تاریخ و کائناتی و نامیاتی ارتقائی اعمال میں نہاں و ساری مانتے ہیں۔ لیکن دوسرے تصوریت یہ پوچھتے ہیں کہ الوہیت میں سرانیت و ماورائیت کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جب تک کہ ان دونوں کو الہی انسانی نہیں (شخصیت کے تحت نہ رکھا جائے) اسی لیے یہ تصوریت سرانیت و ماورائیت دونوں کو فطرت الہی کے پہلو سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ ان دونوں کو الہی شخصیت میں متحد مانتے ہیں۔ ان کے لیے خدا تمام روحانی اقدار کی متحدہ کلیت ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک نامحدود شخصیت ہے جس میں ساری حقیقت شامل ہے۔ انسانی اشخاص خدا ہی کی شخصیت میں بے شکل اشخاص کی ایک جماعت ہے، گو اس نظریے کو روحانی کثرتیت کہا گیا ہے۔ لیکن اس امر کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے کہ یہ کثرتیت سے زیادہ وحدت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ خدا میں وحدت اشخاص پر زور دیتا ہے۔

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریہ علم

تصوریت کے نظریہ مدارج حقیقت، کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کے بعد اب ہم اس طریقے کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کے ذریعے (تصوریت کی رو سے) ان مدارج اور ان جہاں گاہ اشیاء کا علم حاصل کر سکتے جو ہر درجے سے مخصوص ہیں۔ اس تصوری نظریہ علم کے بہت سارے بیانات ہیں اور ان میں اہم فرق بھی ہے۔ جو فریق تشفیہ کہلاتا ہے۔ (دیا کم از کم ان میں سے بعض، عملیاتی تنزیت کو مانتا ہے اور انسانی تصورات کو خارج از ذہن حقیقت کے نمائندے سمجھتا ہے۔ دوسرے عملیاتی وحدت کے قائل ہیں، تصورات اور ان کے معروضات یا معنی کو ایک سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ ہم تصوری نظریہ علم کی مختلف صورتوں کی تفصیل کریں۔ ہم ایک ایسے نظریے کی توضیح کریں گے جو مذکورہ بالا دونوں نظریات کے ساتھ انصاف کرنا چاہتا ہے اور وہ جو شیا رائس کا نظریہ توجیہ ہے۔ رائس نے تصوریت کی جو خدمت کی ہے ان میں سے یہ نظریہ اس کی سب سے آخری اور بعض حیثیتوں سے سب سے زیادہ عظیم الشان خدمت ہے۔ یہ اس کی کتاب (PROBLEMS OF CHRISTIANITY) (مسائل عیسائیت) جلد دوم میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یہ میننگسکی (ENCYCLOPEDIA OF RELIGION AND ETHICS) میں ایک مضمون کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ جس کا عنوان Mind یا (ذہن) ہے۔ یہ وہ مضمون ہے جس کو رائس نے اپنی عمر کے آخری سال میں لکھا ہے۔

ادراک و تعقل کا مانوس امتیاز (جو اس زمانے سے جب سے کہ کانٹ نے اپنے اس مشہور مقولے میں اس کو پیش کیا تھا کہ ادراکات بغیر تعلقات کے کوہیں اور تعلقات بغیر ادراکات کے تہی، فلسفے کے ذہن نشین ہے اور کسی قدر مختلف صورت میں جدید فلسفے میں، علم بالادراک، اور "علم بالبیان" کے ناموں سے پھر نمودار ہوا ہے) رائس کا

نقطہ آغاز ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ ان وقوفی اعمال میں سے کوئی عمل بھی بالکل خالص طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "علم پر کامل طور پر غور و خوض نہ کرنے کی یہ ایک غیر معمولی مثال ہے کہ اب تک وقوفی عمل کی تیسری قسم کو (جس کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے) نظر انداز کیا گیا، کو ہر شخص اس کو متواتر استعمال کرتا اور اس کی نظیر پیش کرتا ہے۔ اس تیسری قسم کو رائس توجیہ کہتا ہے اس کی ایک اچھی مثال کسی لفظ یا علامت کا سمجھنا ہے جو ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک آدمی چیخ اٹھتا ہے کہ "آگ آگ" اس کے سمجھنے کے لیے مجھے آواز کا سنا ضروری ہے۔ یہ ادراک کی غصہ ہے۔ میرا موجودہ عقلی علم کہ آگ کیسا ہے، تعقل غصہ ہے، لیکن میں اس دقت تک، "آگ" کی آواز کو نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ میں اس علامت کی اس طرح توجیہ نہ کروں کہ اس سے مراد ایک تصور ہے جو میرے تصور سے جدا ہے اور اس کو میں ایک ایسے ذہن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرے ذہن سے جدا ہے۔ ہمیں اب ان ذہنوں کا کس طرح علم ہوتا ہے جو ہمارے ذہنوں سے جدا ہیں۔ ہمیں اس کا علم، ان علامات کی توجیہ سے ہوتا ہے جو یہ ذہن اپنی موجودگی کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ چارلس ایس پیرز وہ پہلا شخص تھا جس نے اس عمل کو توجیہ کے نام سے پکارا اور رائس کہتا ہے کہ اس نے اس لفظ کو پیرز سے لیا۔

رائس اب توجیہ کے اس تصور کو حقیقت کے نظریہ مدارج کے ساتھ ملاتا اور کہتا ہے کہ ادراک کے فطری معروضات معطیات حواس و احساسات ہیں، اور تعقل کے، معنی کے عام مقولات مثلاً ریاضیاتی و منطقی تعلقات (جیسے عدد عینیت وغیرہ) لیکن توجیہ کے فطری معروضات وہ علامت ہیں جو کسی ذہن کے معنی کو ادا کرتے ہیں۔ یہ ذہن ممکن ہے کہ توجیہ کرنے والے ہی کا ذہن ہو۔ علم ذات اور دوسروں کے ذہنوں کے علم کو ادراک بدیہی یا وجدان سمجھنا (جیسا کہ برگسان اور دوسرے فلاسفہ سمجھتے ہیں) عمل وقوفی کی ایک

ایسی قسم کو جو خصوصیت کے ساتھ حقیقت کے ادنیٰ ترین درجے کے لیے وضع کی گئی ہے، اعلیٰ ترین مدارج کے علم کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرنے میں اعلیٰ مدارج کی بے مثل صفات کے گم کرنے کا اندیشہ ہے۔ نیز ہم انہیں ادنیٰ درجے میں تحویل کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں جس کے لیے ادراک بحیثیت ایک وقوفی عمل کے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہے۔ ادراک اور تعقل کی طرح "توجیہ" میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارے ذہن ان علامت کی توجیہ کی وجہ سے جو ہمیں دوسرے ذہنوں سے حاصل ہوتے ہیں، وسیع ہوتے ہیں اور دراصل اسی وقوفی عمل سے ہیں اعلیٰ مدارج مثلاً نفس، جماعت اور خدا کا علم ہوتا ہے۔ اپنے مضمون میں جس کا عنوان Mind ذہن ہے، رائس اس نقطے کو مندرجہ ذیل اقتباس میں واضح کرتا ہے: دوسرے ذہنوں سے معاملہ کرنے میں اپنی اور اپنے ہمسائے کی زندگی کی نئی توجیہات کو حاصل کر کے برابر اپنے ذہن کو وسیع کرتا جا رہا ہوں۔ جو تخالفات، تنازعات، حیرانیاں اور متعینہ جدید تصورات سے مجھے حاصل ہوتے ہیں، وہ مجھے بتلاتے ہیں کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں میں ایک ایسے ذہن سے معاملہ کر رہا ہوں جو بعض حیثیتوں سے خود میرا ذہن نہیں۔ توجیہات، تصورات، نیات، مقاصد کے سارے نظام کا ربط داخلی یا توافق مجھے صاف طور پر یہ بتا رہا ہے کہ میرا معاملہ ایک ذہن سے ہے یعنی ایک ایسی شے سے، جو ان اظہارات کے ذریعے برابر اپنی توجیہ کیے جا رہے اور میں بھی اپنی باری میں، اس سے معاملہ کرنے میں، اس کی توجیہ کر رہا ہوں اور اسی عمل توجیہ میں اپنی بھی توجیہ کر رہا ہوں۔ یہ ضرور کہا جائے گا اور کہا بھی جانا چاہیے کہ یہ غیری جس سے مجھے معاملہ کرنا پڑتا ہے جس وقت میں اپنے ذہن پر غور کرتا ہوں اور اپنے ہمسائے سے نئی روشنی کا طالب ہوتا ہوں۔ محض ایک واحد یا قابل انفصال یا محض منفرد یا علیحدہ فرد نہیں بلکہ ہمیشہ ایک ایسی ہستی ہے جو جماعت کی سی ماہیت رکھتی ہے جو کثرت فی الوجود۔

اور وحدت فی الکثرت ہے۔ رائس آخر میں چل کر کہتا ہے کہ "منفرد نہ گونہ عمل علم کے نظریے ہی کے حدود میں ہم تصویریت کی اس صورت کے معنی کو پوری طرح ادا کرنے کی امید کر سکتے ہیں جو دنیا کو روح کا عمل سمجھتی ہے۔ اور خیال کرتی ہے کہ اس میں اس کی توجیہ اور اس کا توجیہ کرنے والا دونوں شامل ہیں۔" یہ تصویریت کے نظریہ علم کا نہایت اور پختل اور جدید بیان ہے جو تصویریت کے نظریہ مدارج سے قطعی طور پر تعلق رکھتا ہے۔

مسئلہ صداقت و کذب کا حل

تصویریت کی رو سے

۱۔ مسئلے کا عام بیان

مسئلہ صداقت و کذب فلسفے کے نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے لیکن یہ عام طور پر ان لیا گیا ہے کہ دو مختلف سوالات جن کو اکثر دفعہ خلط ملط کر دیا جاتا ہے، علیحدہ رکھے جانے چاہئیں۔ ایک تو پائلیٹ کا نہایت قدیم سوال ہے کہ صداقت کیا ہے؟ صداقت کی نامیت حقیقی کیا ہے؟ صداقت کی تعریف کیا ہے؟ دوسرا سوال مخصوص تیقنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ کون سے تیقنات صحیح ہیں اور کون سے غلط۔ اگر چند متعین و مخصوص تیقنات یا بیان یا قننا یا پیش ہوں تو ان میں کون سے صحیح ہیں اور کون سے غلط؟ اس سوال کے جواب کی کوشش میں فلاسفہ نے چند آذنائیں مقرر کی ہیں جنہیں اکثر معیارات صداقت کہا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں صداقت کی ماہیت کے متعلق چار نظریے ہیں جو ہمیشہ اور اب بھی اہم سمجھے گئے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔

۱۔ نظریہ ربط داخلی یا توافق (۲) نظریہ مطابقت (۳) اپنی بعض صورتوں میں (۴) نظریہ نقل۔

(۲) نتیجتی نظریہ (۳) نظریہ وجہانیت یا نظریہ ہدایت۔

اب اگر کوئی فلسفی پہلے سوال کے جواب میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ اختیار کر لیتا ہے تو بہت زیادہ احتمال ہے کہ وہ صداقت کے معیارات کے لیے ان میں سے ایک یا زیادہ اصول کو استعمال کرے گا اور اس طرح دوسرے سوال کا جواب دے گا۔ اسی وجہ سے صداقت کے متعلق فلسفیانہ مباحث کی توضیح اکثر مشکل ہو جاتی ہے۔ طالب علم کو ہمیشہ یہ سوال کرنا چاہیے کہ صداقت کی تعریف کس نظریے سے کی جا رہی ہے اور وہ کون سے اصول ہیں جو مخصوص تیقنات کی صداقت کے محض معیار کے طور پر استعمال کیے جا رہے ہیں۔ بعض ضروریات ایسی ہیں جن کا ہر نظریہ صداقت کو خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فلسفی عموماً ان ضروریات کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ یہ خود ان کے نظریے کے بالکل موافق ہوں۔ چونکہ اہل تصویریت نظریہ توافق یا ربط داخلی کی حمایت کرتے ہیں لہذا ہم یہاں انہی ضروریات کو بیان کرتے ہیں جن کو اس نظریے کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ (۱) جس نظریہ صداقت کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ اپنے ہی معیار کی رو سے قابل صداقت ہونا چاہیے (۲) صداقت کی تعریف اس طرح کی جانی چاہیے کہ اس امر کی دریافت بھی ممکن ہو سکے کہ کون کون سے مخصوص تیقنات صحیح ہیں۔ ان دونوں ضروریات کو عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے۔ لیکن جو نظریہ صداقت اپنے ہی اصول کی بناء پر قابل صداقت نہ ہو، صداقت کی ایک ایسی قسم پر دلالت کرے گا جو اس نظریے میں مہیا نہیں اور صداقت کی اس طرح تعریف کرنے سے کیا فائدہ کہ جب تمہیں وہ حاصل بھی ہو جائے تو تمہیں اس کا پتہ نہ چلے۔ زیادہ بہتر تو یہ ہو گا کہ محض ارتیاب کا پہلو اختیار کر لیا جائے اور نظریہ سازی سے باز رہیں۔ تاہم صداقت کی اس طرح تعریف کرنی ممکن ہے کہ کسی کو پتا ہی نہ چل سکے کہ آیا کوئی مخصوص یقین صحیح ہے یا غلط اور درحقیقت ایسا ہوا بھی ہے۔ (۳) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہیے کہ اس میں جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ کذب کی تعریف کے لیے بھی استعمال ہو سکے۔ (۴) صداقت

کی تعریف ایسی ہونی چاہیے کہ اس سے اس امر کی توجیح ممکن ہو سکے کہ کیوں ایک مخصوص یقین ایک وقت تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ بالفاظ دیگر ہمارے نظریہ صداقت کو اس شے کا خیال رکھنا چاہیے جس کو امانیت صداقت کہا جاتا ہے اور اس کو اس امر کی صراحت کرنی چاہیے کہ یہ امانیت کس چیز پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر صداقت کے نظریے کی ان ضروریات کا ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں اب صداقت کے نظریہ ربط داخلی یا توافق کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرنا چاہیے۔

۲۔ نظریہ ربط داخلی کی سادہ ترین شکل

اپنی سادہ ترین شکل میں نظریہ ربط داخلی اس قیضے کو صحیح قرار دیتا ہے جو دوسرے مسئلہ قضایا دیا وہ قضایا جن کے متعلق علم ہے کہ وہ صحیح ہیں، کے متوافق ہو۔ یہ نظریہ اس اصول میں مشمول ہے جس کو اصول دلالت کہا جاتا ہے۔ یعنی جو قضیہ کہ کسی صحیح قیضے سے منتج ہوتا ہو صحیح ہوگا۔ ہم اس کو صداقت کا نظریہ توافق موری کہیں گے تاکہ اس کا امتیاز نظریہ ربط داخلی کی اس شکل سے ہو سکے جس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ فرض کرو کہ ہم تعلیم کے بعض تعریفات و ادویات کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن مسائل اثباتی کو ہم ان تعریفات و ادویات کی رو سے ثابت کرتے ہیں، صحیح ہیں کیونکہ یہ اپنی سے منتج ہوتے ہیں اور ان سے متوافق ہیں۔ چنانچہ فیثاغورثی مسئلہ اثباتی کی صداقت، کہ ایک مثلث قائم الزاویہ کے وتر کا مربع اس مثلث کے دوسرے دو جانب کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے، اس امر پر مشتمل ہے کہ یہ اقلیدسی ہندسے کے باقی مسائل کے متوافق ہے جن پر اس کی بنیاد ہے۔ ہم اس توافق کو ایک مخصوص علم کی حد تک محدود سمجھ سکتے ہیں جیسے کہ ہندسہ اقلیدسی یا ریاضیات یا اس کو ایک وسیع دائرے تک پھیلا سکتے ہیں جیسے کہ کل ریاضیات یا اس کا انطباق منطق موری کے سارے نظام پر کہ

سکتے ہیں۔ صورت ثانیہ میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ فکر کے بعض موری قوانین وہ ادویات ہیں جن پر سارے نظام کی بنیاد قائم ہے۔ اپنی قوانین کے ساتھ توافق کو صداقت سمجھا جاتا ہے فکر کے قوانین اساسی کہتے ہیں۔ اس سوال کے جواب میں علمائے منطق کا اتفاق نہیں۔ روایتی ارسطاطالیسی منطق میں ایسے نین قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی قانون اجتماع نقیضین، قانون عینیت اور قانون ارتفاع نقیضین، قانون عینیت کہتا ہے، 'ا' ہے یا ہر شے وہ ہے جو ہے، یا ہر شے اپنے برابر ہے۔ قانون اجتماع نقیضین کا فحوی یہ ہے کہ 'ا' ب اور غیر ب دونوں نہیں ہو سکتا یا ایک شے وقت واحد میں اپنے ذات اور اپنے نقیض کے مطابق نہیں ہو سکتی اور قانون ارتفاع نقیضین کا مطلب یہ ہے کہ ہر معروض فکر یا قول ہوگا یا غیر و اور کوئی درمیانی جزو نہیں ہو سکتا۔ جرمنی کے عظیم اثنان فلسفی لائبنر نے ان قوانین میں مشہور قانون دلیل تکفی کا اضافہ کیا کہ اس امر کی دلیل تکفی ہونی چاہیے کہ کیوں 'ا' ہے یا غیر و نہیں، یا جیسی بھی حالت ہو۔ تصویت پسند علمائے منطق ان تمام قوانین کو مہول توافق میں تحویل کرنے پر مائل ہیں، فکر کے روایتی قوانین کا اتنا بیان یہاں کافی معلوم ہوتا ہے۔

اب ہمیں صداقت کے موری توافق والے نظریے کو یقین اور قیضے میں امتیاز کر کے کسی قدر مختلف طریقے سے اور روایتی بیان کا کم لحاظ رکھ کر پیش کرنا چاہیے۔ جب کوئی یقین صحیح ہوتا ہے تو ہم اس کو صحیح رائے کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں یقین کرنے والے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب کوئی قیضہ صحیح ہوتا ہے تو یہ کسی یقین کرنے والے کے تعلق پر دلالت نہیں کرتا اس لیے جہاں تک کہ قضایا کا تعلق ہے صداقت و کذب دونوں اتنے ہی خارجی اور اتنے ہی موری ہوتے ہیں۔ منطق اس امر کی توجہ کے لیے کہ قضایا کیا ہیں چار اصول مشکل کرتی ہے۔ ۱۔ ہر قیضہ جس کے محض و متعین معنی ہوتے ہیں صحیح ہوگا یا غلط۔ اور وقت واحد میں دونوں نہیں ہو سکتا۔ ۲۔ ہر قیضے کے بالمقابل ایک متناقض یا متضاد

قفیہ ہوتا ہے (۳) متناقض قضایا کی باہمی اضافت متکافی یا متشاکل ہوتی ہے۔ اس لفظ کے منطقی معنی کے لحاظ سے دیکھا وہ متناقض قضایا ہیں ایک صحیح ہوگا اور دوسرا غلط۔ اب اگر ہم قضایا کو کلیتہً لیں یعنی بحیثیت جماعت یا نظام کے تو صداقت و کذب کے اضافت صوری طور پر ناقابل انفکاک ہوتے ہیں کیونکہ تمام قضایا کی صنف میں صحیح قضایا بھی اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں جتنے کہ غلط۔ لیکن ایسا نظام حقیقی دنیا سے ایک تجربہ ہوگا۔ یہ مزوری نہیں کہ ہر جزئی قفیہ کا جس پر یقین کیا جاتا ہے، ایک متضاد قفیہ ہو جس پر بھی یقین کیا جاتا ہو۔ لیکن وہ قفیہ جس کو صحیح یقین کیا جاتا ہے اگر حقیقت میں کاذب ہو تو ہمارا یقین غلط ثابت ہوگا۔ اس لیے غلطی ذہنی اور یقین سے نفلق رکھنے والی چیز ہے۔ لیکن کذب خارجی اور متضاد یا متناقض قضایا کے درمیان صوری منطقی اضافت کا معاملہ ہے۔

صداقت کا یہ صوری توافق والا نظریہ، نظریہ ربط داخلی کی ایک شکل ہے جو عام طور پر مانی جاتی ہے۔ یا کم از کم صداقت کے معیار کے طور پر تقسیم کی جاتی ہے۔ لیکن ہمیں پہلے یہ سوال یہ اٹھانا پڑتا ہے کہ صوری توافق کی اضافت سے کون سی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نظریہ میں ابتدائی اصول یا تو این فکریہ یا جو بھی "ابتدائی قضایا" استعمال کیے گئے ہوں، صحیح ہوتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے مستخرج یا ماخوذ ہیں۔ یہاں توافق صرف یکجہی ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ صرف ماخوذ یا مدلول قضایا کے صداقت کی توافق کے حدود میں تعریف کر سکتا ہے۔ یہ ان اساسی قوانین کو جن پر ماخوذ قضایا مبنی ہیں بدیہی یا اولیاتی ماننے پر مجبور ہے۔ لیکن یہ صداقت کے دبائی نظریے کو فرض کرتا ہے۔ اسی لیے وائس اپنے پچھروں میں بار بار کہتا تھا کہ بدمذہب ایک خطرناک اصول ہے اور صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کے حامی کے لیے تو یہ خصیبت کے ساتھ خطرناک ہے کیونکہ اس کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ دراصل دو قسم کی صداقتیں

ہوتی ہیں جن میں سے صرف ایک کی تشکیل ربط داخلی سے ہوتی ہے۔ لہذا نظریہ ربط داخلی کی یہ سادہ ترین شکل ناکافی ہے۔ اس کا ہر حامی تصوریت کو کھلا اعتراف ہے۔

۳۔ نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورتیں

صوری توافق والے نظریہ صداقت کی اسی اشکال سے بچ نکلنے کی ایک ہی راستہ ہے۔ اور وہ یہ کہ ابتدائی قضایا و مستخرج قضایا کے توافق کو مشترک قرار دیں۔ ہم کو یہ صورت اختیار کرنی چاہیے کہ مستخرج قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ وہ ابتدائی قضایا کے متوافق ہیں اور ابتدائی قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ یہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے مستخرج و ماخوذ ہیں۔ یہ صورت ہمیں توافق کے تصوریت اصول کی طرف رہبری کرتی ہے جس کی رو سے صداقت قضایا کے باہمی متوافق نظام کا نام ہے جن میں سے ہر ایک قفیہ اپنی صداقت کل نظام سے حاصل کرتا ہے۔ علم انسانی ہمیشہ اس قسم کا باطنی متوافق نظام بننے کی کوشش کرتا ہے لیکن کامل طور پر متوافق بالذات بننے میں علمی جدوجہد کی رہبری کون سی چیز ہوتی ہے۔ اس اہم سوال کا تصور یہ جو جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے، ہمہ محیط متوافق بالذات کل حقیقت۔ اور وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ انسانی تیقنات کا اسی کل سے توافق ان کو صحیح گردانتا ہے جب یہ صحیح ہوتے ہیں۔ اس طرح محض اس صوری توافق کو ترک کر دیا جاتا ہے جو ہمیں مفروضات کے کسی نظام سے حاصل ہو سکتا ہے اور حقیقت کے ساتھ ربط داخلی کو صداقت کا معین قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر ہم اس کو نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت کہنے میں حق بجانب ہیں۔ جو کوئی بھی یہ مانتا ہے کہ "فصدیقی مفروضہ سے ماوراء ہے"۔ جو کوئی بھی کسی یقین کی صداقت کے ثابت کرنے میں متوافق بالذات کل حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے، جو کوئی بھی نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت اختیار کرتا ہے وہ لازمی طور پر تصوریت کا قائل قرار پاتا ہے۔ فلاسفہ کی کوئی دوسری جماعت ربط داخلی

کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ قبول نہیں کرتی۔ لیکن نظوریہ کا عام طور پر اتفاق ہے کہ نظریہ ربط داخلی کے یہی حقیقی معنی ہیں۔

نظریہ ربط داخلی کی یہ مابعد الطبیعیاتی صورت وہی نظریہ صداقت ہے جو تصورات میں ہمیشہ سے پوشیدہ ہے۔ یہ ہمیں افلاطون میں ملتا ہے۔ ری پبلک (جمہوریت) کی پہلی کتاب میں وہ عدالت کے متعلق تجربی مقدمات سے تجربی نتائج کا امتزاج کرتا ہے۔ لیکن جب بقیہ مکالمے میں وہ عدالت کی تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ کل اجتماعی معنویت کے تصور کا استعمال کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ عدالت کا وہ کیا تصور ہے جو اس کل کی ماہیت ہم پر عائد کرتی ہے۔ اور اس امر کی دوسری شہادت بھی موجود ہیں کہ افلاطون نے کل کی ماہیت سے جزی تفسیر کے متعلق استدلال کیا ہے۔ اور یہ مانا ہے کہ ان کی صداقت کل کی اصناف سے مقرر ہوتی ہے۔ بوسائٹو بتاتا ہے کہ نظریہ ربط داخلی کی ابتداء ہمیں بشپ بلر کے تحریرات میں ملتی ہے۔ بشپ کا استدلال یہ تھا کہ فطرت اور فن کا ہر کام ایک نظام ہے۔ کسی چیز کا سمجھنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم کسی مخصوص فطرت یا کسی مخصوص شے کے نظام اصول یا وضع کے تصور کو دریافت کریں۔ علاوہ انہی اس نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ نظام ایک وحدت یا کل ہے جو مختلف حصص سے بنا ہے۔ لیکن اگر مختلف حصص کو بحیثیت کل بھی دیکھا جائے تو وہ اس وقت تک اس تصور کی تکمیل نہیں کرتے جب تک کہ تم اس کل کے تعقل میں ان اصناف و تعلقات کو شامل نہ کرو جو یہ حصص ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے ہیں۔ یہ نہایت ہی اہم اقتباس ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برطانوی فلسفے کی تاریخ میں ربط داخلی کا تصور ابتداء ہی سے پایا جاتا ہے۔ اور یہ جرمنی میں نظریہ ربط داخلی کی تکمیل سے پہلے موجود تھا کیونکہ یہ نظریہ جرمنی کے عظیم انسان فلاسفہ قسطنطین شلگ، ہیگل کی تصانیف پر غالب ہے۔ اپنی کتاب (PHANOMENOLOGIE) (مظہرات روح) کے دیباچے میں ہیگل اس شہو اصول

کو یوں بیان کرتا ہے کہ صداقت کل ہے، جرمن کے نظوریہ سے یہ نظریہ برطانوی پیروان ہیگل تک پہنچا، جن میں دونوں کیسٹو، ٹی۔ ایچ گرین، لیف۔ ایچ براؤن، جے۔ ای میاکنگٹ، برنارڈ بوسائٹو وغیرہ داخل ہیں۔ امریکہ میں اس نظریہ کو جوشیا راس نے ہیگل سے لیا اور ایک بے مثل و عجیب طریقے سے اس کو تکمیل دی۔ جیسا کہ برطانوی پیروان ہیگل نے انگلستان میں کیا تھا۔ کروچے نے یہی اٹلی میں کیا اور کوزان اور دوسروں نے فرانس میں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نظریہ ربط داخلی مغربی تہذیب کے تمام شہروں میں نظوریہ کے نزدیک عام طور پر مسلمہ نظریہ صداقت بن گیا۔

اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (ERROR AND TRUTH) (غلطی و صداقت) ہے۔ اور جو ہیٹنگ کی انیکلو پیڈیا آف ریجن اینڈ تھنکس میں شائع ہوا ہے۔ راس نے نظریہ ربط داخلی کا ایک نہایت نفیس خلاصہ پیش کیا ہے جس پر اس کی ابتدائی تصانیف میں اور خصوصاً اس کے ٹیوٹو پچرز THE WORLD AND THE INDIVIDUAL (دنیا و فرد) میں بحث کی گئی ہے۔ وہ مانتا ہے کہ صداقت مشتمل ہوتی ہے۔ کسی تفسیر کے معنی کے جزی اظہارات اور کل حیات، کل تجربہ، یا کل معنی کے درمیانی توافق پر جس کو تصورات و تفصیلات (اس نظریہ کی دوسری جہان تک ممکن ہو سکے) ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ اور وہ کسی زندہ ہستی کے ایک عضو اور کل معنویت کے درمیانی تعلق کو تخیل کے طور پر اس امر کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے کہ وہ تفسیر اور کل حقیقت کی باہمی اصناف کو تقاطعی اور عضوی اصناف سمجھتا ہے نہ کہ سکونی و میکانیکی و آلی۔ وہ اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ ہر تفسیر اگر اپنے طور پر دیکھا جائے تو ایک تجربہ ہے جس کی تکمیل و تقسیم دوسرے تفصیلات سے ہونی چاہیئے جو ان معانی کا اظہار کرتے ہیں۔ جن کو یہ تفسیر نظر انداز کرتا ہے۔

برنارڈ بوسائٹو نے کشادہ دلی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے نظریہ

رابطہ داخلی کی جو توجیہ کی ہے اس کی بناء پر اس کے دوست ایف. ایچ. براڈلے کے اسی نظریے پر قائم ہے جس کی عظیم الشان تصنیف (PRINCIPLES OF LOGIC) اصول منطق نے ایک بالکل جدید منطق کی تخلیق کی۔ بوسائٹھٹ نے صداقت کے تصور کی تشکیل ابتداء میں اپنی کتاب (KNOWLEDGE AND REALITY) میں کی۔ جہاں اس نے براڈلے کی کتاب، اصول منطق کا نہایت احتیاط کے ساتھ تنقیدی طور پر امتحان کیا اور بعد میں پھر اپنی دو جلد والی عظیم الشان تصنیف (LOGIC) منطق میں اس کے بعد اس نے اس نظریے کی توضیح و توجیہ اپنے مفروضہ پچرز (THE PRINCIPLES OF

INDIVIDUALITY AND VALUE) اور (THE VALUE AND DESTINY

OF THE INDIVIDUAL) انفرادیت و قیمت، فرد کی قیمت و غایت میں کی ہے۔

موت سے کچھ عرصہ پہلے اس نے اپنی چھوٹی سی قیمتی کتاب (IMPLICATION AND

LINEAR INFERENCE) میں اس کو مکرر بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ

براڈلے اور بوسائٹھٹ نہایت اعلیٰ پایے کی ذہانت رکھتے تھے۔ اور انہوں نے اپنی پوری زندگی صداقت کے رابطہ داخلی والے نظریے کی تشکیل میں صرف کی۔ لہذا ان کی تصانیف اس نظریے کے لیے ہمیشہ مبادی یا مصادر کا کام دیں گے۔

بوسائٹھٹ کا نظریہ بھی رائس کے نظریے کی طرح تفاعلی و معنوی ہے وہ اس بنیادی اصول کو پیش کرتا ہے کہ "صداقت محض ایک صورت نہیں بلکہ روح اور تفاعل ہے۔ تم اس کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ تم خود اس کے عمل کا اکتشاف نہ کرو اور اس کی کوششوں کے ساتھ اپنی ذات کو ایک نہ کرو۔" وہ صداقت کو دو نظریات پر مشتمل سمجھتا ہے۔ جس میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمیشہ یا تو ایک کر دیا جاتا ہے، یا رو کر دیا جاتا ہے۔ ہر تصدیق صرف جزئی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس کو حقیقی واقعی ہونے کی بھی ضرورت نہیں۔ یہ فرضی ہو سکتی ہے۔ تاہم ہر تصدیق کو مفروضے سے ماوراد ہونا

چاہئے۔ اسی لیے ہر تصدیق اپنی صداقت کے لیے کل حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ صداقت کے معنی جزئی نظام کو کل حقیقت کے ساتھ مسلسل سمجھنے کے ہیں۔ اسی لیے ہر تصدیق کو جس کا ہم استعمال کرتے ہیں یہ دعویٰ کرنا چاہیئے کہ، یا تو یہ صحیح ہے یا کوئی شے صحیح نہیں۔ ہم کو اس امر کا تعین کرنے کے لیے کہ آیا کوئی دعویٰ صحیح بھی ہے اس علم کا استعمال کرنا چاہیئے جو ہمیں کل سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ حقیقت کے متوافق ہو یا اس سے ربط رکھتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، ورنہ ہم اس کو غلط سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ اس طرح "یہ یا کچھ نہیں، وہ معیار ہے جو ہر تصدیق کی صداقت کے تعین کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔"

آر۔ ایف۔ اے ہارٹ نے حال ہی میں بوسائٹھٹ کے اس نظریے کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ فعل تصدیق کا تعلق اس شے سے ہونا چاہیئے جو واقعی و حقیقی ہے۔ تصدیق میں ہم کسی حقیقی شے کی خصوصیت بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور اسی خصوصیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔ شے اور اس کے خصوصیت یا تو براہ راست پیش ہوگی، جیسا کہ ادراک میں ہوتا ہے، یا علام کے ذریعے تقریباً ان کا استنتاج کیا جاسکتا ہے۔ اور علام ہی کی مدد سے ہم ان پر غور یا محض فکر کر سکتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں تصدیق کا ذہنی پہلو "مثلاً" ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں ہماری مراد وہی شے ہوتی ہے یعنی خارجہ شے۔ دونوں حالتوں میں ہم اصولاً اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ شے حقیقت میں وہی ہے جس کا ہم ادراک کر رہے ہیں۔ یا جس کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لیکن خود شے کا ادراک کرنے اور اس پر علام کے ذریعے فکر کرنے میں فرق ہے۔ شے مدد کے علام کے معنی کا متعلق ہے۔... جن تصدیقات کے متعلق غلطی کا امکان پایا جاتا ہے۔ یہ دراصل وہ تصدیقات ہیں، جن سے (اس میں شک نہیں کہ) ہماری مراد خود شے سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہمارے ذہن میں علام کے ایک

مجموعے کے معنی کے طور پر موجود ہوتے ہیں اور یہ معنی ممکن ہے کہ خود شے کی وجہ سے متحقق ہو جائیں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا تحقق ہو جائے تو ہمیں وہ مطابقت یا عینیت حاصل ہو جاتی ہے جو صداقت کی تشکیل کا باعث ہے۔ اور جس قدر ان کا تحقق نہ ہوگا دیکھو حقیقی شے وہ نہیں جو ہم نے اپنے علائم کے ذریعے اس کو سوچا تھا، اسی قدر تصدیق کا ذب یا غلط ہوگی۔ لیکن جس خصوصیت کو غلطی سے شے کی طرف منسوب کیا گیا تھا وہ بھی کائنات میں کہیں نہ کہیں اپنی جگہ رکھتی ہے۔ اور اس معنی کے لحاظ سے وہ ایک امکان ہے۔ جھوٹی تصدیق میں گویا اس خصوصیت کو غلط جگہ پر رکھا گیا تھا۔ لیکن غلطی کے معلوم ہونے اور اس کے صحیح کر دینے جانے کے بعد بھی یہ خصوصیت بحیثیت امکان کائنات کی اہمیت سے برابر تعلق رکھتی ہے۔

نظریہ ربط داخلی سے یہ لازم آتا ہے کہ صداقت کے درجے ہوتے ہیں، چونکہ ہر قیفیے کے ایک جزئی معنی ہیں جن کی کل معنی سے تجرید کی گئی ہے۔ لہذا یہ ہمیشہ یکجانبی ہوتا ہے اور اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ یہ معنی کا اظہار کرتا ہے۔ ہمیں ہر قیفیے کے معنی کی تکمیل دوسرے بیانات سے کرنی پڑتی ہے۔ جو اور معنی کا اظہار کرتے ہیں۔ اس عمل میں ہمیں تضایا کا ایک سلسلہ ہاتھ آتا ہے جن میں سے ہر ایک صداقت کا ایک درجہ رکھتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان تضایا کی کلیت میں بہ نسبت کسی ایک انفرادی قیفیے کے زیادہ صداقت ہوگی اور اسی وجہ سے ہینگل نے کہا تھا کہ صداقت کل ہے۔

۴۔ خطا کی مختلف صورتیں توجیہات

ہینگل اور موجودہ زمانے کے بہت سارے تصویہ کے نزدیک خطا یا غلطی کی ماہیت

یہ ہے کہ جزئی رائے کو جس میں صداقت کا ایک درجہ پایا جاتا ہے، کل حقیقت سمجھ لیا جائے۔ ہر جزئی رائے اپنی تفصیل کے وقت ایک ایسے درجے تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ اس قدر معین شکل اختیار کر لیتی ہے کہ دوسری تمام رائیں خارج ہو جاتی ہیں۔ اکثر حالات میں ذہن فکر کے اس تجریدی درجے میں جا کر رک جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو صداقت حاصل ہو گئی یہ غلطی ہے۔ جو ذہن کہ اس ختم کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک غیر معین عرصے تک اسی میں رہتا ہے۔ لیکن اگر غور و فکر جاری رہے تو مزور ایسی مشکلات ذہن میں پیدا ہوں گی جو اس جزئی رائے کی صداقت میں شک پیدا کریں گی اور ان کی وجہ سے مفکر آگے بڑھ کر ایک وسیع تر رائے اختیار کرے گا جہاں سے اس کو اپنے گوشہ مقام کی غلطی صاف طور پر نظر آنے لگے گی۔ ہینگل تاریخ فلسفہ اور ارتقاء سے مذہب میں زیادہ جزئی آثار سے کم جزئی آثار کے ظہور کا نشان لگانے اور اعلیٰ تصورات کے حصول کے بعد غلطی کے تدریجی ازالے کی وجہ سے خوش ہوتا ہے۔

بہت سارے جدید پیروان ہینگل خصوصاً براڈے اور بوسانکوٹ ہینگل کے ساتھ غلطی کی اس توجیہ میں کہ وہ فکر کے جدیاتی حرکت کا ایک رخ ہے، پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ وہ اس امر میں تو اتفاق کرتے ہیں کہ غلطی جزو کل کے درمیان عدم مطابقت کا نام ہے۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ ہر انسانی دعویٰ میں یہ عدم وفاق موجود ہوتا ہے اور وہ جزئی ہوتا ہے۔ اسی لیے ہماری ساری انسانی تصدیقات، سائنس کے تمام تغلیات تضادات سے ملو ہوتے ہیں۔ لہذا جزا غلط۔ اسی لیے جس چیز کا ہمیں ان تصدیقات اور ان تغلیات کے ذریعے علم ہوتا ہے وہ صرف عالم ظہور ہے۔ اس میں چل کر صداقت کے متعلق انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے، اس کا حقیقت من حیث کل کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ توازن قائم کیا جانا چاہیے جو صداقت سے زیادہ ہے، اور جہاں سے زیادہ ہے اور خیر سے زیادہ ہے۔ محض اس لیے کہ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ان تمام پہلوؤں

کا کامل وفاق یا فہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

رائس بتاتا ہے کہ غلطی کے مسئلے کا یہ حل براڈ ہے اور بوساخٹ کی تصدیق کا کمزور ترین حصہ ہے۔ وہ غلطی کے نظریے کی چند ضروریات کا ذکر کرتا ہے۔ جن کو یہ نظریہ پورا نہیں کرتا۔ ہم یہاں ان کا اختصار کے ساتھ خلاصہ پیش کریں گے۔ کیونکہ دراصل بوساخٹ کے تصدیق کی تنقید ان پر ہی مشتمل ہے ان سے اس امر کا بھی پتا لگتا ہے کہ رائس کے افکار کا رجحان اس کی زندگی کے آخری دنوں میں کس جانب تھا۔

۱، غلطی کے نظریے کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ صداقت اور غلطی کے تضاد کو نرم کر دے بلکہ اس تضاد کو اتنا ہی شدید کیا جانا چاہیئے جتنا کہ سوری توافق والے نظریے میں صداقت و کذب کا تضاد ہوتا ہے۔

۲، غلطی کے نظریے کو انسانی ذہن کے وقتی و ارادی اعمال کی وحدت تسلیم کرنی چاہیئے۔
۳، ہمیں صداقت کے نظریہ ربط داخلی کو قائم رکھنا چاہیئے۔ غلطی کا ایک تشفی بخش نظریہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں صداقت کو ایک قنینہ اور کل تجربے کی ایک درمیانی اضافت قرار دینا چاہیئے اور اس کو کسی قینے اور کسی بالکل بیرونی شے کے باہمی اضافت ہرگز نہیں سمجھنی چاہیئے۔

۴، کسی قینے کی صداقت کا تعین کرتے وقت ہمیں کل تجربے پر زور دینا چاہیئے۔ ذکر تجربے کے کسی وقت پر یا سرلیح الزوال حق پر۔

۵، غلطی کا تعلق قطعی طور پر ایسی چیزوں کے ساتھ قائم کیا جانا چاہیئے جیسے متناہیت، شر، انفرادیت، تنازع اور اس کی توجیہ اسی طرح کی جانی چاہیئے جس طرح کہ ان چیزوں کی توجیہ۔

(۶) نظری و عملی غلطی پر ایک ہی حالت سے بحث کی جانی چاہیئے۔

۷، اس مسئلے کے تشفی بخش حل کے لیے فلسفہ ہیگل میں سرف تر مہم کافی نہیں ہیں۔ نظریہ ہیگل

سوری منطقی نظریے اور فکر جدید کے نئے تجربی میلانات میں ترکیب و تالیف سے کام لینا چاہیئے۔

ان ضروریات کو بیان کرنے کے بعد رائس اختصاراً بیجا ز کے ساتھ اس مسئلے کا حل اس طرح پیش کرتا ہے: غلطی عمل ارادی کے ذریعے کسی یقین کا اظہار ہے۔ غلطی کے وقت ایک شخص، جس کے تصورات محدود ہوتے ہیں، اپنے ان تصورات کی کچھ ایسی توجیہ کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی ذات کو ایک وسیع تر زندگی سے جس سے کہ خود اس کا تعلق ہوتا ہے، برسرِ پیکار پاتا ہے۔ یہ زندگی تجربے اور فعلیت کی زندگی ہوتی ہے۔ اس کی کل ماہیت ہی سے اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ غلطی کرنے والے کو تجربے کے اس مرحلے میں اپنے ان تصورات کے ساتھ کیا سوچنا چاہیئے اور کیا عمل کرنا چاہیئے۔ وہ غلطی کا اس وقت ارتکاب کرتا ہے جب وہ اس چاہیئے کے باطل خلاف احساس، یقین، عمل یا توجیہ کرتا ہے۔ یہ اختلاف یا تنازع و پیکار فوراً "نظری بھی ہوتی ہے اور عملی بھی"۔

گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام تصوری غلطی کے مسئلے کے اس حل کو، جو رائس نے پیش کیا ہے، مان لیں گے۔ تاہم یہ یقیناً ایک نیا نظریہ ہے۔ جو براڈ ہے اور بوساخٹ کے پیش کردہ نظریہ ظہور کے بعض مشکلات کو رفع کرتا ہے۔

مسئلہ بدن و ذہن کا حل

تصویریت کی رو سے

۱۔ ابتدائی تصویری نظریات کی تلخیص

مسئلہ بدن و ذہن (یعنی نفس یا ذہنی اعمال اور مادیاتی یا جسمی اعمال کے تعلق کی ماہیت) سے خصوصیت کے ساتھ مسلک عقلیت کے ان اکابر فلاسفہ کو دلچسپی رہی ہے جو ایمانیول کانٹ کے انتقادی فلسفے سے پہلے گزرے ہیں۔ ڈیکارٹ، اس مسلک کے بانی، اس کے دو تلامذہ گیوینکس اور مابرائش اسپنوزا اور لائبنز نے چار جدا نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے ہر ایک کا اس قدیم مسئلے کے غور و فکر پر کافی اثر رہا ہے ہم عصر تصویری نظریات کی بحث کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے یہیں ان چاروں کلاسیکل نظریات کو اختلاف کے ساتھ بیان کر دینا چاہیے۔

ڈیکارٹ نے نظریہ تعامل کی حمایت کی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ سنوبری غدہ جو دماغ کے نیچے واقع ہے، وہ مقام ہے جہاں بدن کی قوت حیات کا روح کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے۔ اس نے اس غدے کو مقام تعامل اس لیے قرار دیا کہ وہ منفرد ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے دوسرے تمام اعضائے حواس اور خود دماغ دوسرے ہیں اور اس نے خیال کیا کہ

چونکہ روح خود منفرد ہے لہذا اس کا ممکن بھی بدن کا کوئی منفرد حصہ ہوگا۔ اس کا یہ خیال کہ روح کا بدن میں ایک خاص ممکن ہے، اب بھی بعض تصویروں کے نزدیک مانا جاتا ہے لیکن دوسرے اس کی تردید کرتے ہیں۔ گیوینکس اور مابرائش نے نظریہ اقتضائیت کو ترقی دی۔ ان کا خیال تھا کہ بدن و روح جیسے مختلف جواہر کے لیے ایک دوسرے پر براہ راست عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہذا انہوں نے یہ حجت پیش کی کہ ہر اس موقع پر جب کہ ان دو کے لیے مل کر عمل کرنا ضروری ہے، خدا مداخلت کرتا ہے۔ اور اس ربط کو قائم کرتا ہے جب بھی بدن و ذہن مل کر عمل کرتے ہیں تو خدا کر دار انسانی میں (معجزے کے طور پر) مداخلت کرتا ہے۔ اسپنوزا نے تو اس خیال ہی کو ترک کر دیا کہ ان دو میں کوئی خاص تعلق ہو سکتا ہے۔ اور اقتضائیت کے ساتھ یہ کہ یہ مانا کہ بدن و ذہن جیسے دو وجود (جن کو وہ فطری و امتدادی کہنا پسند کرتا تھا) جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف ہیں، ایک دوسرے پر عمل کرتے نہیں تصور کیے جاسکتے۔ اس نے ڈیکارٹ کے غدہ سنوبری والے تصور کو مفصلہ خیر مہل قرار دیا۔ تاہم وہ اقتضائیت پسند نہ تھا۔ اس نے نفسی طبیعی متوازنیت کے نظریے کی ابتداء کی جس کی رو سے دو بالکل جدا حوادث کا وجود پایا جاتا ہے۔ ایک بدن میں اور ذہن میں۔ لیکن ان میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح اثر نہیں کرتا۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جاسکتا ہے صرف اتنا ہے کہ وہ اس معنی میں ایک دوسرے کے متوازی ہیں کہ جب ایک وقوع پذیر ہوتا ہے تو دوسرا بھی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خدا کو اس تلازم کے قائم کرنے کے لیے مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ذہن و بدن کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ یہ متوازنیت لایدی و ناگزیر قرار پاتی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں جوہر واحد یعنی خدا یا فطرت کی صفات ہیں۔ لائبنز نے اسپنوزا کے ایک جوہر اور دو صفات والے نظریہ کے بجائے انفراد اور بے مدیجہ ہونا ذات کے نظریے کو پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ ہر مونا د سادہ ترین مونا د ہے اور اک درخواستیں یعنی نفسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اس نے "توافق منفرد" کا مشورہ

معروف نظریہ اس امر کی توجیہ کے لیے پیش کیا کہ کس طرح بدن کے موناوات اور موناو روح میں تعلق قائم ہوتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ حقیقت میں دوہرا فرض ادا کرتا ہے۔ خدا نے نہ صرف موناوات کے تمام مجوسے کو اس طرح بنایا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متفق ہو کر عمل کرتا اور اپنے حالات بدلتا ہے بلکہ خدا نے ہر موناو کو بھی اس طرح پیدا کیا کہ اس کے باطنی حالات ایک دوسرے کے توافق کے ساتھ تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح لائبر کے نزدیک توافق مقدر سے مراد ہر موناو کے جداگانہ حالات میں توافق ہے۔ نیز موناوات کے تمام مجوسے میں جداگانہ موناوات کے درمیان توافق ہے۔ اور نیز انسانی بدن کے موناوات اور اس کے موناو روح کے درمیان توافق ہے۔

یہ چاروں نظریے کسی نہ کسی صورت میں اپنے روز پیدائش ہی سے غلطی میں بار بار پیش کئے گئے ہیں۔ لہذا یہ نہایت مزوری ہے کہ طالب علم ان سے اچھی طرح مانوس ہو جائے۔

۱۔ میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) میں ان نظریوں کی تصانیف جو ان نظریات کے بانی ہیں، اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ یہ ڈکارٹ، مالبرانش، اسپنوزا اور لائبر ہیں۔ اسپنوزے جو اقتباس لیا گیا ہے، اس میں وہ تنقید بھی شامل ہے جو اس نے ڈیکارٹ پر کی تھی۔ اور مالبرانش کے اقتباس نے اعتقاد پر ایک نہایت مزوری ماسیہ دیا گیا ہے جس میں گولفکس کی ایک اہم عبارت نقل کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں لائبر سے ایک اقتباس ہے جو مزوری ہے۔ کیونکہ اس سے نظریہ انتہائیت کی ایک جدید صورت کا علم ہوتا ہے۔ بہتر ہو گا کہ اساتذہ ان نظریات میں سے ایک ایک نظریہ سرطاب علم کو دیں تاکہ وہ اصلی مآخذ کا مطالعہ کر کے زبانی یا تحریری رپورٹ پیش کرے۔

۲۔ مسئلہ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

ان کلاسیکل نظریات کی تشکیل کے بعد سے نظام عصبی کے متعلق ہمارے علم میں عظیم اضافہ ترقی ہوئی ہے۔ جس کا ہمیں بدن و ذہن کے مسئلے کے جدید حل میں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض اہم ترقیوں کا ہم یہاں اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے۔

ان تحقیقات کے نتائج کے طور پر اصول تحصیر دماغی کی تشکیل عمل میں آئی اور کہا جاتا ہے کہ یہ اصول فریئر (FERRIER) شرنگٹن (SHERINGTON) ہیڈ (HEAD) وغیرہ جیسے خصوصیتوں کے اکتشافات کا خلاصہ ہے۔ اس اصول کا تعلق خصوصیت کے ساتھ دماغ کے ان مخصوص حصوں سے ہے جن سے طبیعی فعلیت کے اہم انواع کا خاص تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اپنی ترقی یافتہ شکل میں اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ شعوری یا نفسی اعمال خاص طور پر مخصوص عضویاتی اعمال سے مربوط وابستہ ہیں۔

غشائے دماغی دماغ کا وہ حصہ ہے جو اس تحصیر کا مرکز ہے۔ کیونکہ یہ ان عصبی ردوں کا مقام حصول ہے جو اعصاب سے پہنچتی ہیں۔ نیز ان ردوں کا مرسل بھی جو مرکز سے پیدا ہوتی اور عضلات تک جاتی ہیں۔ عصبی نہیں غشائے دماغی سے ریڑھ کی ہڈی تک جاتی ہیں اور یہاں سے ردیں عضلات تک پہنچتی ہیں۔ دوسری عصبی نہیں نظام عصبی کے مراکز سے، جو اعصاب سے حواس سے براہ راست مربوط ہیں غشائے دماغی کو جاتی ہیں۔ دوسری چھوٹی عصبی نہیں غشائے دماغی کے حصوں کو مربوط کرتی ہیں۔ ثانی الذکر نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربہ شعوری سے وابستہ ہیں جس کو حافظہ جدید کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جب ان نسلوں کو نقصان پہنچتا ہے تو جدید حافظہ مفقود ہو جاتا ہے جیسا کہ مزمن شراب نوشی میں ہوتا ہے۔ دوسری اور بھی نہیں ہیں جو غشائے دماغی کو دماغ کے دوسرے حصوں سے مربوط کرتی ہیں۔ ان میں سے 'جسم ملب' (CORPUS CALLOSUM) خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتا

ہے۔ کیونکہ یہ دماغ کے دونوں نصف کسوں کو ملاتا ہے۔ شریکوں ان کڑیوں کے سارے نظام کو نظام عصبی کا "نفل" کہتا ہے۔

اب یہ امر کشف ہوا ہے کہ وہ تمام حرکت جس کی ابتداء شعری طور پر ہوتی ہے۔ غشاء کے ایک حصے میں مضمود ہے اور یہ حصہ اس قدر محدود و معین ہے کہ مختلف عضلات کے لیے مکانی اختلاف کا پتا لگایا جاسکتا ہے۔ غشاء کے دوسرے حصے میں جلدی حوال کے مکانی رقبے کا تعین کیا گیا ہے۔ صبح و عصر اور (کسی قدر کم یقین کے ساتھ) ذائقہ و شام کے حسی رقبے بھی معلوم کیے گئے ہیں۔ گو کہ حرکت اور حسی رقبوں کو صاف طور پر جدا نہیں کیا گیا ہے اور یہ قطعی طور پر قابل امتیاز نہیں، لیکن احتمال یہ ہے کہ "عقل کی مختصر مقامی" بھی موجود ہے جس کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور سطح کی مختصر مقامی بھی جس کی ابھی توجیہ کی گئی ہے۔ یہ فرض نہیں کر لیا جانا چاہیے کہ یہ نظریہ اپنے تمام تفصیلات میں قطعی ہے، لیکن اب اس کو عام طور پر حسی اور سادہ ارادی اعمال کے لیے قبول کر لیا گیا ہے اور یہ بھی عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہنی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے لیے دماغی تغیرات کی تخصیص مقامی زیادہ ٹھیک نہیں۔

مگر داریہ اس نظریے کو اس امر کے ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں کہ نفسی و عضویاتی یا عصبیاتی اعمال کو ایک کر دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس خیال کی کوئی سند نہایت نہیں اور دماغ سے خصوصیتیں مثلاً ہیڈ اور ولیم برلڈن یہ مانتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اعمال میں کوئی ٹھیک ٹھیک مطابقت نہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ دماغی تعاملات کی مقامی تخصیص کی یہ تعلیم مسئلہ بدن و ذہن کے کسی خاص نظریے کی تائید میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ تاہم ہر جدید نظریے میں اس کا محاورہ کھتے ہوئے ترمیم کی جانی چاہیے۔ مثلاً ان مباحث کی روشنی میں نظریہ تعامل کو تعامل کا مقام عندہ منورہ سے بدل کر غشاء کے دماغی اور جسم صلب میں قرار دینا چاہیے۔ متوازنیت، اقتصادیت اور توافق مقدر کی بعض صورتیں تعاملیت کی طرح ہمارے

دماغی اعمال کے موجودہ علم کے موافق ہو سکتی ہے۔ اس لیے ہم اب بھی یہ پاتے ہیں، کہ موجودہ زمانے کے تصور یہ ان نظریات کی شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ علم تشریح دماغ اور عنویات دماغ کے جدید اکتشافات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ اور کرداریت جو ٹامس ہابز کے نظریہ مادیت کی ایک جدید صورت ہے۔ ان نظریات سے ایک ذرہ زیادہ تجربیت پر مبنی نہیں۔ سائنس کی رو سے بدن و ذہن کا مسئلہ اب تک لایحل ہے۔ جیسا کہ باخبر لوگ جانتے ہیں۔ ہمیں اب بھی کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے یا طر فیضیاتی مفروضے کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ گو بعض علمائے نفیات اس کے خلاف ہیں مگر اکثر کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں۔

۳۔ ہمد روحیت

بدن و ذہن کی اضافت کے متعلق ایک نہایت عام مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہمد روحیت کہلاتا ہے۔ یہ عام نظریہ تصور یہ کے نزدیک زیادہ مرغوب ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت کے نظریہ مدارج کے موافق ہے یا آسانی کے ساتھ اس کے مطابق بنایا جاسکتا ہے اور اس درجے بھی کہ اس کی توجیہ روحانی کثرتیت اور روحانی وحدت دونوں کے موافق کی جاسکتی ہے۔ پہلے ہم اس نظریے کا عام طور پر بیان پیش کریں گے اور پھر اس کی مخصوص صورتوں کی اختصار کے ساتھ توجیہ کریں گے۔

ہمد روحیت ایک جدید نظریہ ہے جو ہولانیت سے قریبی تعلق رکھتا ہے جس کو بعض یونانی فلاسفہ نے قبول کیا تھا۔ میولانیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے مادہ زندہ ہے اور وہ ذہنی حیات خصوصیتوں کی خصوصیات سے موصوف ہے۔ ہمد روحیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر انتہائی حقیقی وجود نفسی یا ذہنی ہے اور روحانی وجود کی خصوصیات رکھتا ہے۔ تھیوڈور فلورنائی (THEODORE FLOURNOY) نے اس

کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے: "ہم روحیت وہ تعلیم ہے جو مادی دنیا کے مادی مابعد الطبیعیاتی وجود کی تردید کرتی ہے۔ اور یہ مانتی ہے کہ ہماری ساری کائنات (معدنی، نباتی و حیوانی) دراصل ایسے حقائق پر مشتمل ہے جو غیر مادی، نفسی، ذہنی، شعوری، ستائش میں خواہ وہ انفرادی یا کم و بیش شخصی صورت میں ہو، یا پھیل ہوئی اور غیر مقررہ شکل میں (جیسے مواد ذہن، نفسی ذرات وغیرہ) عموماً لامبیز کی موندیت کو ہم روحیت کے تمام نظریات کی اصل قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ہمیں وارڈ اسپنوزا کے اس قول کو نقل کرتا ہے کہ تمام انفرادی اشیاء زندہ ہیں، گو مختلف درجات کے لحاظ سے" اور وہ اسپنوزا کے اس دعوے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ "ہر انفرادی شے جہاں تک اس سے ممکن ہو سکے، اپنی ہستی کی بقا کے لیے کوشش کرتی ہے۔" وارڈ اس کو ہم روحیت کا عقیدہ کہتا ہے۔ وہ نکولاس آف کوزا (NICOLAUS OF CUSA)

(۱۶۰۱ء تا ۱۶۶۲ء) کو بھی ہم روحیت کا قائل سمجھتا ہے۔ اور اپنے قول کی سند میں اس کا یہ منقولہ پیش کرتا ہے: "کائنات میں کوئی ایسی شے نہیں جو کسی قدر ایسی انفرادیت سے متصف نہ ہو جو کسی دوسری شے میں نہیں ملتی۔ لیکن وارڈ ward ہیکل (HAECKEL) رنوویر RENOUVIER پاولس اور ونٹ کو بھی ہم روحیت کا قائل مانتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ تمام تائیلین ہم روحیت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طبعی موجودات اور ان کی قوت جذب و دفع ان تہیات پر ولایت کرتی ہے۔ جن کی ابتداء تعین احساس سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اسول تسلسل کا استعمال کریں تو ان طبعی موجودات کو

لے، عقیدہ دور فلورائی کی کتاب THE PHILOSOPHY OF WILLIAM JAMES (فلسفہ ولیم جیمس)

صفحہ ۹۵۔ نوٹ، مترجم ادوین بی پولٹ (ہونٹ)

لے: جیمس وارڈ (REALM OF ENDA) صفحہ ۶۴، ۶۵ (پیش)

اس سلسلے میں ذہنوں کا آخری درجہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ جو ان سے آگے بڑھ کر نباتات و حیوانات سے گزرتے ہوئے انسان اور خدا تک جا پہنچتا ہے۔ سی۔ ایس۔ اسٹرانگ ہم روحیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "یہ نظریہ اشیائے کما ہی کی نفسی ماہیت کا قائل ہے۔" اشیائے کما ہی کو وہ کانٹ کی طرح ان حقیقی اشیاء کے معنی میں استعمال کرتا ہے جو تصورات یا منظر اشیاء کے پیچھے پائے جاتے ہیں۔ اس وسیع معنی کے لحاظ سے اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کو عام طور پر تصوریہ

مانتے ہیں۔ آئسلر اپنے لغت (WORTERBUCH DER PHILOSOPHIE) (لغات فلسفہ)

میں اس لفظ کے چار معنی میں امتیاز کرتا ہے، یہ حقیقت، تصوریت، موندیت اور وحدت الوجودی ہم روحیت والے مفہام ہیں۔ ان میں سے آخری تین کا تصوریت سے تعلق ہے۔ ہیکل اور اسٹرانگ نے پہلی نوع کو اختیار کیا ہے جس کی توضیح حقیقت کے تحت کی گئی ہے۔ آئسلر کے امتیازات قابل لحاظ ہیں۔ لیکن ہم ہم روحیت کو مختلف انواع میں تقسیم کرنے کا ایک اور طریقہ تجویز کریں گے جو نفس و بدن کے مذکورہ بالا روایتی نظریات سے زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔

۱۔ متوازی ہم روحیت :- اسپنوزا اور ہقیوڈور فشر کے کلی متوازیات کے مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے فریڈریش پاولس کہتا ہے کہ "کوئی نفسی عمل بغیر ایک طحقہ حرکت کے نہیں پایا جاتا۔ اور کوئی حرکت بغیر ایک طحقہ نفسی عمل کے نہیں۔۔۔۔۔ حقیقت کے دونوں جانب متساوی الاتساع ہیں۔ ایک جانب کے ہر واقعے کے لیے دوسری جانب کا بالمتقابل واقعہ موجود ہوتا ہے۔ نفسی اعمال و ب ج کے بالمتقابل طبعی اعمال و ب ج میں ایک ہی سلسلے کے افراد میں عملی اصانت پائی جاتی ہے۔ لیکن دونوں سلسلوں کے درمیان کوئی عملی اصانت نہیں پائی جاتی۔ اس کا پاولس کے مندرجہ ذیل قول سے صاف پتا چلتا ہے۔ چونکہ دونوں سلسلوں میں فصل پائے جاتے ہیں اس لیے ہم ان کی بجائے مقابل والے سلسلے

کے افراد کو جگہ دیتے ہیں۔ لیکن اس کے پہلے اس نے یہ سمجھا تھا اور اس پر زور دیا تھا کہ "نفسی و طبیعی اعمال میں کوئی علی الاضاف نہیں پائی جاتی۔ شعوری کیفیات طبعی واقعات کے مفعولات میں نہ کہ علل" یہاں تک نہیں کامل متوازنیت کا پتا چلتا ہے۔

تاہم کسی اور جگہ پادرس اس نظریے کو ہمہ روایت کہتا ہے اور یہ بتلانے کے لیے تفصیل سے حجت کرتا ہے کہ خالص میکائی حرکات میں بھی حیات روحانی پائی جاتی ہے۔ جب ہم اس سلسلے میں تدریجی طور پر نیچے کی طرف اترتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ تدریجی احفاد مغفود اور حافظہ کم ہوتا جاتا ہے۔ اور ادراک خفیف تر۔ ساتھ ساتھ ارادہ غایت کی پیش بینی، شعوری اشتیاق یا خواہش کی صورت کو تدریجی طور پر کھوتا جاتا ہے۔

یہاں تک کہ بالآخر سوائے ایک وقتیہ نتیجے کے جو ماحول کے انفعال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کسی قسم کی شعوری زندگی باقی نہیں رہتی۔ اس قسم کے باطنی اعمال کو تمام حرکتوں (حتیٰ کہ نامیاتی زندگی کے حدود سے باہر والی حرکتوں) کے لحقات کے طور پر ماننا پڑتا ہے۔ یہ ہے نظریہ ہمہ روایت کی متوازنیتی صورت۔

دب) ہمہ روایت کی تعالیٰ صورت :- جیسے وارڈ وغیرہ پادرس کا اس حد تک ساتھ دیتے ہیں جس حد تک کہ مذکورہ بالا بیان کا تعلق ہے۔ وہ ذرات کو موندات محض قرار دیتے ہیں جس میں ابتدائی قسم کی نفسی زندگی پائی جاتی ہے۔ اور اس تصور کو بھی قبول کرتے ہیں کہ موندات کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے۔ جو روحی و شعوری موندات پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ انسانی ہستی ایسے ذرات کا مجموعہ ہے جس میں مختلف مدارج کی نفسی ترکیب پائی جاتی ہے۔ لیکن جس میں ایک روحی مونداد غالب ہے۔ بدن و ذہن کے مسئلے کا تعلق روحی مونداد اور ان موندات کی باہمی اضعاف پر ہے جس سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔

لیکن یہ مسئلہ ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک سادہ مونداد کا نفسی حصہ اپنے بدن کے کس طرح مربوط ہوتا ہے۔ وارڈ کا تعادل کے براہ راست یا بدیہی ہونے کا ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مراد وہ بدیہی تعادل ہے جہاں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ دراصل ایسا عمل جو نیوٹن کی طبیعیات کے لحاظ سے ناممکن ہے۔ "وہ کہتا ہے کہ" اس قسم کے بدیہی تعادل کو جدید کثرتیہ کے سادہ مونداد کی خصوصیت مانا جاتا ہے۔ وہ مونداد جو گویا خود اپنا آپ بدن ہے۔ اس طرح سادہ مونداد میں بھی تعادل پایا جاتا ہے۔ لیکن روحی مونداد اور بدن انسانی کے دیگر موندات میں بھی تعادل موجود ہے۔ ایک غالب مونداد (ا) کا اپنی ہی عصبیت کے دوسرے مونداد سے دیا اپنے دماغ سے، جب اس کی عصبیت اس قدر ترقی یافتہ ہو، جو تعلق ہوتا ہے وہ اس تعلق سے یقیناً مختلف ہے جو اسی مونداد میں اور دوسری عصبیت کے غالب مونداد (ب) میں پایا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے تعلق یا اضعاف کو تو ہم باطنی، تعالیٰ، یا حیاتی تعلق کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خارجی، اجنبی یا بالبعی کسی لحاظ ان تمام باطنی تعلقات یا اضعاف کی کلیت و کے اسی لحاظ کے خارجی تجربے کے مساوی ہوتی ہے۔ اس کل کے بعض تغیرات (جہاں تک کہ ان کا تعلق ہے) ماتمی موندات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، یہ تغیرات گویا ان کے احساسات ہیں اور یہ متبادل یا انفعالی ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے تغیرات ان کے عمل کا نتیجہ ہیں، یہ بعض ماتمی موندات میں احساس پیدا کرتے ہیں اور انہی کے جوابی عمل کو ہم ان کی حرکت کہتے ہیں، ان اقبات سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ ہمہ روایت کی تعادل والی شکل کا قائل ہے۔

اج، ہمہ روحیت کی اتقائاتی صورت : جسم کے عظیم انسان فیلسوف لائبرے نے ہمہ روحیت کی ایک ایسی صورت پیش کی جس کو ان دنوں اکثر و بیشتر روحیت شغفہ کے حامی مانتے ہیں۔ یہ پاؤلسن اور وارڈ کے نظریوں سے مختلف ہے اور ہمہ روحیت کی اتقائاتی والی صورت کہلاتی جاسکتی ہے۔ لائبرے کے نزدیک ذہن و بدن میں باہمی عمل ہوتا ہے، لیکن ان کے درمیان کوئی علی اسانفت نہیں۔ تاہم لائبرے کی اتقائاتی وہی نہیں جو مالبرانش اور گئیونکس کا کلاسک نظریہ ہے۔ لائبرے کہتا ہے کہ "اتقائاتی" ... کہ بالذات طبیعیاتی نظریے کی حقیقت سے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ خیال کہ ایسا ہو سکتا ہے، غلطی سے میری طرف منسوب کیا گیا ہے۔ جس سے میں صاف طور پر بچنا چاہتا ہوں..... میں اتقائاتی" کو طریقاتی" کا ایک قاعدہ سمجھ سکتا ہوں جو تحقیقات کی عرض سے ایک ناقابل حل سوال کو یا کم از کم ایک ایسے سوال کو جو ہمیں اپنے حل پر مجبور نہیں کرتا، ترک کر دیتا ہے، تاکہ اپنی کوشش صرف قابل حصول یا قابل آرزو غایت پر صرف کرے۔ اگر یہ روح بدن کے باہمی عمل کا سوال ہے تو ہمیں ان مخصوص روحانی اعمال کی تحقیق کرنی ضروری ہے جو مخصوص بدنی اعمال کے ساتھ عام قواعد کے موافق اس طرح سے وابستہ ہیں کہ وہ متعدد دوسرے واقعات جنہیں ہمارا باطنی تجربہ پیش کرتا ہے۔ بعض سادہ اساسی اضافات میں تحویل کیے جاسکتے ہیں۔ اور اس طرح سے ان کی کسی قدر پیش بینی ممکن ہو سکتی ہے۔

۴۔ مسئلہ بدن و ذہن کا حل جو تصوریت مطلقہ پیش کرتی ہے

تصوریت کا مسلک اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہمہ روحیت کو قبول کر لیا جائے۔ گویا نظریہ بیسویں صدی کے تصور میں زیادہ مروج رہا ہے۔ تاہم اس پر پرنسٹن

لے ہین لائبرے، (METAPHYSICS) (دلیل طبیعیات) صفحہ ۱۸ مترجم برنارڈ بوسانکھوٹ (کلارنڈن پریس)

(جو دینی تصوریت کا قائل ہے)، اور برنارڈ بوسانکھوٹ (جو غیر دینی تصوریت کا حامی ہے) نے خوب تنقید کی ہے۔ سوزاند کر فلسفی کے ایک مختصر اقتباس سے معلوم ہو جائے گا کہ تصوریت مطلقہ کے بہت سارے حامی ہمہ روحیت کو ماننے پر تیار نہیں۔ اگر ہم نظریہ ہمہ روحیت کو مان لیں تو پھر ہماری زندگی کے مادی امور کا کیا حال ہوگا۔ مثلاً ہماری غذا ہمارے لباس، ہمارے ملک اور ہمارے جموں کا۔ کیا یہ صاف واضح نہیں کہ ان چیزوں سے ہمارا تعلق ایک محدود ہستی ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے اور اگر یہ موضوعی نفسی مراکز بھی ہیں تو ان کی موضوعی نفسی صفت ایسی ہوگی جو ہمارے لیے ان کے وظیفہ و نوعیت کو فاسد قرار دے گی۔ "بوسانکھوٹ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد پرنسٹن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ خارجی فطرت کو چھوٹے چھوٹے ذہنوں کے ایک مجموعے یا اس سے بدتر، مواد ذہن کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقویٰ کرنے سے سوائے احتمال کے کوئی حاصل نہیں ہے۔" اب وہ تصدیق جو اس طرح ہمہ روحیت کو رد کر دیتے ہیں بدن ذہن کے مسئلے کا آخر کیا حل پیش کرتے ہیں؟

ان مفکرین کے نزدیک ذہن ذرات یا مونات یا انسانی ابدان میں بند نہیں۔ ذہن کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا کہ کل اشیائے معلومہ کا اس لیے بدن ذہن میں ہے نہ

لے اے۔ ست پرنسٹن (THE IDEA OF GOD) (منا کا تصور) صفحہ ۱۸۸ (ڈاکسٹر ڈیونیرٹی پریس)، جی ایف اسٹاٹ اپنے جدید شائع کردہ گھڑچرخ میں جن کا عنوان (MIND AND MATTER)

ذہن و مادہ) ہے۔ استراٹ کہتا ہے کہ بوسانکھوٹ نے وارڈ پر جو تنقید کی ہے وہ درست ہے۔ وہ کہتا ہے "جو شے کہ حقیقت مونات کا ایک نظام ہے اس کا مادی دنیا کی طرح کیسے بدیہی تجربہ ہوگا۔ اس سوال کا وارڈ کوئی جواب نہیں دیتا۔ اور کوئی جواب ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اسی وجہ سے اس کی موناتیت کا مٹا بیان ناقابل قبول ہے۔" صفحہ ۴، ۵

کہ بالکل گواہی کے لفظی معنی کا حقیقت میں ذہن پر انطباق نہیں ہو سکتا۔ بہتر ہوگا کہ ذہن کو حقیقت کے تمام مدارج کی ایک عمودی تراش تصور کیا جائے۔ کیونکہ ان مدارج میں سے کوئی شے بھی ہو وہ علم انسانی کا معروض ہوگی۔ جو عمل بدن کرتا ہے وہ ذہن بھی کرتا ہے۔ لیکن ذہن اور بہت زیادہ کرتا ہے۔ ہم کسی ذہن کو اس کی کل طبیعی عضویت سے منقطع کر سکتے ہیں اور نہ دماغ کے منشاکی رتبے سے۔ اگر ہم ایک تخیل کا استعمال کریں، تو اقتصار کے ساتھ انسان کے ذہن یا نفس اور اس کے بدن (اور فطرت جس کا ایک حصہ انسان کا بدن ہے) کے باہمی تعلق کو یوں بیان کر سکتے ہیں۔ فرض کرو ایک دروازہ ہے جو ایک خوب صورت ملک کی طرف ہماری رہبری کرتا ہے جس کے بچوں بچ مالک کے رہنے کی جگہ ہے۔ انسان کا بدن دروازہ ہے، ملک فطرت ہے۔ اور مالک خدا یا وجود مطلق ہے۔ بدن انسان کے ذہن میں ہے۔ تاہم وہ فطرت میں بھی ہے۔ بدن کے ذریعے ہم فطرت کے ساتھ اختلاط پیدا کرنے کے قابل ہوتے ہیں جب ہم اختلاط پیدا کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ فطرت دوسرے ذہن یعنی خدا میں غرق ہے۔ اس لیے انسان کا بدن اور فطرت طبیعی بحیثیت مجموعی دونوں خدا کے ذہن میں ہیں۔ جب ہم حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک ایسی حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ جو بدن و ذہن کے امتیاز کے ماوراء ہے۔ یہ امتیاز ادنیٰ درجے سے تعلق رکھتا ہے۔

۵۔ چند نتائج جو مسئلہ بدن و ذہن کے تصور پر حل سے حاصل ہوتے ہیں

۱۔ آزادی ارادہ : مسئلہ بدن و ذہن کے دونوں تصوراتی حل سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس انسانی کسی معنی میں مزدور آزاد ہے۔ ہر روحیت کے متوازنیت والے نظریے کی رو سے یہ آزاد ہی طبیعی اعمال کا ایک حصہ نہیں۔ اس نظریے کی رو سے انسانی ارادہ دو جدا سلسلوں کا ایک ہی وقت میں رکن ہوتا ہے۔ اس کے عضو یا قی پہلو کے لحاظ سے ہر فعل طبیعی دنیا کے حلقے

سلسلے کا ایک رکن ہے۔ لہذا پوری طرح مجبور۔ لیکن نفس پہلو کے اعتبار سے ہر فعل ایک ماورائی دنیا کے سلسلہ مفرد کا رکن ہے۔ اور اس لحاظ سے آزاد۔ لیکن نظریہ تعامل کے ماننے والوں کے نزدیک آزادی اس امر پر مشتمل ہے کہ ہم طبیعی دنیا میں جدید حادثات کی تخلیق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ہر موناو محدود معانی کے لحاظ سے آزاد ہے اور اعلیٰ تر موناوات ادنیٰ موناوات سے زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن موناوات کے ایک مجموعے کی ایک متحدہ کلیت جو ایک روحی موناو کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ (جیسا کہ انسان ہے) فعل کے بتدار کرنے میں زیادہ درجے کی آزادی رکھتی ہے۔

۲۔ انگ نے تصوریت مطلقہ کے نظریہ بدن و ذہن کی بنیاد پر آزادی کے ایک نہایت دلچسپ نظریے کو تکمیل دیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ عمل کرنے کی تجویز اور عمل کرنے کے فیصلے میں ایک وقفہ ہوتا ہے۔ وہ اس وقفے کو "در رضا یا آستانہ قبول" کہتا ہے۔ انسان کی آزادی اسی وقفے میں ہوتی ہے۔ کوئی عمل جس کی ابتداء شعوری طور پر کی گئی ہو ایسا نہیں جو اس دروازے سے بچ کر نکل سکے۔ ہر شعوری فعل خارج میں ظاہر ہونے کے لیے اس سے ہو کر گزرتا ہے اور اس دروازے سے ہو کر گزرتے وقت ہی اس پر نفس کے رضا مندی کی ہر شے ہو جاتی ہے۔ گو بعد میں چل کر اس کو غلط مان کر کہتا ہی انھوں نے پریشانی کا اظہار کیوں کیا جائے۔ ہر فرد کو شش و مشق سے اس وقفے کو دراز یا وسیع کرتا ہے۔ اور اس کی موثر آزادی میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اقدام عمل سے پہلے عادی غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس وقفے کو قلیل و تنگ کر سکتا ہے۔ اور اس طرح اس کی موثر آزادی میں کمی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالات میں وہ آزاد ہے کیونکہ اسی نے اس وقفے کو دراز یا قلیل، وسیع یا تنگ کیا ہے۔ خود ہم اس امر کا انتخاب کرتے ہیں کہ جہاں یہ وقفہ کیا ہوگا اور ہمارے وہ افعال کیا ہوں گے جن کو ہم آگے چل کر پورا کریں گے۔

(ب) بقائے روح : ہر روحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام موناوات غیر فانی ہیں۔

کیونکہ یہ تمام اتہائی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی لیے انسانی بدن کا روحی موناو غیر فانی ہے۔ جن موناوات سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔ وہ موت کے وقت روحی موناو سے جدا ہوتے ہیں۔ لیکن وہ دوسرے ایٹمانات قائم کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور ان کا نفسی وجود سرمدی ہوتا ہے۔ بقدرت مطلق کے حامی کے لیے محدود انفرادیت وجود مطلق کے کلی تجربے میں تحویل ہو جائے گی۔ صرف زبردست ارادوں والی شخصیتیں جنہوں نے کامل طور پر نفس کا تحقق کر لیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے غیر فانی ہیں۔ لکنگ نے اس مشروط بقا کے نظریے کو خوب بیان کیا ہے۔ جب تک کہ نفس نے اپنی آزادی کے استعمال میں استقلال کے ساتھ آزادی کو سوچ نہ دیا ہو اور اپنے کو فطرت کا ایک حصہ نہ بنا دیا ہو۔ اس وقت تک کوئی حکیمانہ یا غیر حکیمانہ مفروضہ نہیں کہہ سکتا کہ اس فطرت کو نفس کی قسمت کی تحدید کرنی چاہیے۔ اس غیر متشغلی نفس کی زندگی جس کی اہمیت کو معاصر علمائے نفسیات نے معلوم کر لیا ہے۔ اور اس سے پہلے شوپنہور نے دریافت کیا تھا اور شوپنہور نے پہلے ہیگل اور آگسٹائن، ملاطون اور پال، گوتم بدھ اور لوانڈزی نے، خود اس بات کا بہترین وثیقہ ہے کہ کائنات کے پوشیدہ انتظامات میں یہ شعلہ مستقیم جو موجودہ نظام میں نیم خفیدہ و بے چین سا نظر آتا ہے ممکن ہے کہ دوسرے نظام میں اپنی سانس اور آزادی کی تلاش جاری رکھے۔ لیکن بعض علمائے دنیویت جو ہمہ روحیت کے قائل نہیں اس مشروط بقا کے نظریے کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ ہر نفس یا شخصیت، تمام شخصیت کی متحدہ کلیت (جو خدا ہے) کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔

لے ڈیو۔ ای۔ لنگ۔ SELF-ITS BODY, ITS FREEDOM (نفس اس کا جسم اور اس کی آزادی)
صفحہ ۱۷۱ وغیرہ۔ (ایل پریس) "در معنا" والے تصور کی بھی اس کتاب میں توضیح کی گئی ہے۔

باب

مسئلہ قدر و شمر کے وہ حل

جو تصویریت نے پیش کیے ہیں،

۱۔ مسئلہ قدر کی تحلیل

مسئلہ قدر (یا قیمت) فلسفے کے ایک جدا مسئلے کی حیثیت سے مقوڑا ہی زمانہ ہوا کہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ مسئلہ خیر کے نام سے فلسفے کے اس شعبے کا ایک حصہ رہا ہے۔ جو یونانیوں کے زمانے سے اخلاقیات کہلاتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے اختتام سے پہلے کسی فلسفی نے قدر یا قیمت کو، ایک مخصوص مسئلے کے طور پر منتخب کر کے اس کی ماہیت کے متعلق کوئی عام نظریہ نہیں پیش کیا۔ زمانہ جدید میں معاشیاتی و اجتماعی نظریے پر جو زور دیا جانے لگا ہے۔ زیادہ تر اسی کی وجہ سے ماہیت قدر تمام مسائل کے فلاسفہ کے لیے ایک حقیقی مسئلہ بن گیا ہے۔ جرمن فلسفی ہاٹزرے اور جرمن عالم دینیات رٹشل کے سران تحقیقات کی ابتداء کا سہرا ہے لیکن جرمن مفکرین مائی لونگ اور فان ملس نے سب سے پہلے اپنی زندگی قدر یا قیمت کے ایک عام نظریے کو تشکیل دینے کی کوشش میں وقف کر دی۔ انہی کے اثر کی وجہ سے فلسفے کے ایک نئے شعبے کی تخلیق ہوئی ہے۔ جس کو بعض دفعہ عام نظریہ قدر کہتے ہیں لیکن یہ اقدار یا علم معیارات بھی کہلاتا ہے۔ حامی

تصوریت ولبر، ایم، اربن جس نے مائی نونگ اور فان ایرن فلس کے ہاں میلسانی طالب علم کی حیثیت سے تعلیم پائی ہے۔ اس فن میں پہلی کتاب انگریزی میں لکھی جس کا نام

(VALUATION-ITS NATURE AND ITS LAWS) ہے اور اقداریات

(AXIOLOGY) کا لفظ پہلی دفعہ اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔ اربن کا ان دنوں

شمار اقداریات کے مسلمہ اساتذہ میں جوتا ہے۔ اپنی اس کتاب کے علاوہ اس نے مختلف علمی اصطلاحی مسائل میں اہم مضامین لکھے ہیں۔ لہٰذا اس نے حال ہی میں اخلاقیات پر ایک اہم دوسری کتاب لکھی ہے جس کا نام (FUNDAMENTALS OF ETHICS) (مبادی اخلاقیات)

ہے۔ اس میں قیمت کے تصور کو مرکزی اہمیت دی ہے۔ لیکن بہت سارے دوسرے تصویروں کو بھی اس مضمون سے دلچسپی رہی ہے۔ اور انہوں نے تصوریت کے قیمت والے نظریے کی تکمیل میں اہم تصانیف چھوڑی ہیں۔ ان میں سے خصوصیت کے ساتھ ہینٹنگس رینڈل جو شارٹس، برنارڈ لوسانکوٹ، ڈی وٹ پارکر، ڈیو، اسی ہانگ اور جے ایس میکٹری کی تصانیف نہایت اہم ہیں۔

اقداریات کو علیحدہ سائنس کی حیثیت سے جب سے ترقی ہوئی ہے اسی وقت سے لفظ شر کے معنی سلبی قدر یا قیمت کے ہو گئے ہیں اور کوشش یہ کی گئی ہے کہ قیمت کا ایک ایسا عام نظریہ تشکیل دیا جائے جو ایجابی و سلبی دونوں قیمتوں میں شامل ہو۔ اسی کوشش

مے دیکھو اربن کا مضمون (VALUE) (قدیر پر انسکیلو پیڈیا بریٹیکا میں) (جو دھویں اشاعت) اور ان حوالوں کو جو وہاں دیے گئے ہیں۔ اپنی تحریک بالاکتاب کے صفحہ ۱۶ پر وہ کہتا ہے: "لفظ علمیات کے

نمونے پر ہم نے "اقداریات" کا لفظ وضع کیا ہے۔ ہووڈ۔ او۔ اینن اپنی کتاب (THE AUSTRIAN PHILOSOPHY OF VALUE) یونیورسٹی آف اکلہوا پر لیس) میں مائی نونگ اور ایرن فلس کے خیالات

کا اچھا بیان پیش کرتا ہے۔

میں دو اہم امتیازات پر زور دیا گیا ہے۔ یعنی آلاتی و انتہائی قیمت اور خارجی و باطنی قیمت پر۔ ہم ان دونوں امتیازات کو ملا کر آلاتی اور باطنی قیمت کا ذکر کریں گے۔ اول الذکر سے مراد وہ قیمت ہے جو دوسری قیمتوں کے تحقق میں مدد دیتی ہے۔ لیکن یہ دوسری قیمتیں خود دوسری آلاتی قیمتیں ہو سکتی ہیں۔ ہم ایسی آلاتی قیمتوں کو دوسرے درجے کی آلاتی قیمتیں کہیں گے تاکہ ان کا امتیاز ان آلاتی قیمتوں سے ہو جائے جو غایات نہیں۔ اس صورت میں یہ صاف ظاہر ہے کہ آلاتی قیمتیں پہلے درجے سے دوسرے درجے میں بدلتی رہیں گی۔ جو شے کہ ایک شخص کے لیے کسی دوسری شے کے حصول کا ذریعہ ہے وہ دوسرے کے لیے خود غایت قرار پاسکتی ہے۔ کیا ہم اس دائرے سے نکل کر قیمت کی کسی ایسی نوع تک پہنچ سکتے ہیں جو باطنی انتہائی اور مطلق ہو۔ نظریہ قیمت کا یہ ایک نہایت نیلوی سوال ہے۔

اب یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ تمام قیمتیں اشخاص، خواہشات یا اعراض کے لحاظ سے اضافی ہوتی ہیں۔ اور کوئی ایسی مطلق یا انتہائی قیمت نہیں پائی جاتی جو کسی شخص یا خواہش یا غرض کی اضافت سے منقطع یا علیحدہ ہو۔ اسی وجہ سے قیمتیں بالکل اضافی مانی جاتی ہیں۔ یہاں شیا کے ملحقات یا اضافے ہیں جن کے وجود کے باعث وہ انسانی یا دیگر زندہ ہستیاں ہیں جو ان اشیاء سے دلچسپی رکھتی ہیں۔ اسی واسطے ان کو بعض دفعہ تلافی صفات کہا جاتا ہے تاکہ ان کا امتیاز ثانوی صفات جیسے رنگ اور گرمی اور صفات اولیہ جیسے حرکت و امتداد سے کیا جاسکے۔ انہیں تلافی صفات کہنے سے اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے ملحقات یا اضافے ہیں جو انسان کے پیدا کردہ ہیں کسی زندہ ہستی (خواہ نبات ہو یا حیوان ہو یا انسان) اور کسی شے کے باہمی اضافت سے علیحدہ کوئی قیمت پائی نہیں جاسکتی۔ تصوریت ان آراء کا اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ اشخاص خود باطنی قیمت رکھتے ہیں۔ اس رائے کے مطابق اشیاء کی اسی حد تک قیمت ہوگی جس حد تک

کہ وہ اشخاص کے مقاصد و غایات کے کام آئیں۔ لیکن خود اشخاص باطنی قیمت (یا قدر) رکھتے ہیں۔ جیسا کہ کانٹ کے مشہور قانون اخلاقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ اپنی نوع انسان کو، خواہ اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی ہر حالت میں بجا آئے خود ایک غایت و مقصد مانا جائے نہ کہ صرف ذریعہ۔ اس طرح تصوریت اس نظریے پر پہنچتی ہے کہ تحقق ذات یا شخصیت کی تکمیل ہی ایک باطنی قیمت ہے جس کے حصول کے لیے دوسری ساری قیمتیں آتی ہیں۔

تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بھی قیمت کو سب سے زیادہ ذہنی یا موضوعی چیز بنا دیتا ہے۔ کیونکہ خود نفوس یا اشخاص بھی نامیاتی یا حیاتیاتی ارتقا کے فطری اعمال کے نتائج ہیں۔ اور اس لیے غیر ذہنی حیات اشیاء کے مقابلے میں نہایت سریع الزوال اور گرنیز پا۔ تصوریت کہتی ہے کہ ایسا نہیں۔ ذات یا شخصیت کی یہ توجیہ تجربہ کی اور کجانی ہے۔ ذات یا نفس ایک مادائی حقیقت ہے۔ جو حیاتیاتی ارتقا کی قوتوں کی بالکلیہ محکوم نہیں شخص ہونے کے معنی ایک غیر حیاتیاتی روحانی دنیا کے رکن ہونے کے ہیں۔ اسی دنیا میں باطنی قیمتوں کی جڑیں جمی ہوئی ہیں۔ لہذا یہ قیمتیں حقیقی طور پر مادائی ہیں اور کسی معنی میں محض ذہنی یا موضوعی نہیں۔ یہ اس مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں جہاں حقائق سرمدی پاٹی جاتی ہیں۔ اب اس سرمدی روحانی دنیا کا حقیقی مباد کیا ہے؟ تصدیق کے نزدیک یہ خدا کا کمال ہے۔ اس طرح تصویر کے لیے خدا روحانی اقدار کا وحدت بخش جو ہر ہونے کی حیثیت سے تمام باطنی قیمت کا مبداء قرار پاتا ہے۔ ہر شخص اپنی قیمت خدا یا کمال مطلق کی اضافت سے حاصل کرتا ہے جو ایک مادائی ہستی ہے۔ تاہم ہر محدود ذات میں بھی موجود ہے۔ کانٹ کے قانون اخلاقی کے بھی معنی میں جیسا کہ اس نے اپنے اس نظریے سے صاف طور پر ظاہر کر دیا کہ خدا، آزادی و بقا اس قانون کے سروری اصول مونسوہ ہیں۔ چنانچہ فلکس ایڈلر کہتا ہے کسی کو بذاتہ غایت قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی دنیا میں جس کو کامل تصور کیا

گیا ہے، اس کا وجود لا بدی ہے۔ یہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں ممکن ہے کہ کامل نہ ہو بلکہ یہ دراصل کامل بھی نہیں، لیکن ہم ایک ایسی نصب العین دنیا کا تصور کرتے ہیں جو کامل ہے۔ اور کسی شے کو قیمت کی صفت سے مستغف کرنا۔ اس کو غایت بذاتہ قرار دینا گویا اس کو اس کامل دنیا میں جگہ دینا ہے۔ گویا اس کو اس دنیا کا ایک باقوی رکن قرار دینا ہے۔ ٹینیسن نے اپنی نظم "اعلی وحدت الوجود" (HIGHER PANTHEISM) میں تصوریت کے نظریہ قیمت کے مرکزی خیال کو بڑی خوب صورتی کے ساتھ ادا کیا ہے۔ (اصل نظم پڑھو۔ م)

۲. اورانی اقدار کی تسلیت

اس نظریے کی رو سے فن 'علم اور اخلاق کے اقدار کی کیا حالت ہوگی۔ کیا جمالیاتی اقدار کا اس دنیوی محدود وجود میں تحقق نہیں ہو سکتا۔ کیا یہی بات سائنس اور اخلاق کے اقدار کے متعلق صحیح نہیں؟ اسی دنیا میں جہاں ہم جدوجہد میں مشغول ہوتے ہیں اور حیات انسانی کی خاص محبتوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اعلیٰ تمدنی اقدار پاٹی جاتی ہیں۔ انہیں عرش بریں پر سکونت پذیر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کمال خداوندی کو انسانی ارادے کی غایت مقصودی قرار دینا، ان تمدنی اقدار کی ترقی و بقا میں (جن کا اس دنیا میں برابر ارتقا ہوتا رہا ہے اور اس وقت بھی ہو رہا ہے) صدق ساعی کے پہلو کے بجائے ایک غیر دنیوی پہلو کو جگہ دینا ہے۔ تصوریت کے خلاف اس الزام سے زیادہ عام کوئی الزام نہیں ملتا۔ جان ڈیویس، بعد کراہمت اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لیکن تصویر اس سے خوف زدہ نہیں ہوتے کیونکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ تمدنی اقدار باطنی ہیں۔ جس طرح کہ وہ اس امر پر اصرار

کرتے ہیں کہ تحقق ذات جس کی انتہا خدا کے کمال پر ہوتی ہے ایک برترین باطنی قیمت ہے۔
تصور یہ تجربہ پسند نہیں۔ وہ روح کو تمام تمدنی اقدار سے معرّفی نہیں کرتے اور برہنہ روح
کو ایک ایسے مجرد خدا کی طرف گرسنہ حالت میں نہیں رجوع کر دیتے جس میں تمام تمدنی
اقدار مفقود ہوں۔ تصور کے لیے خدا ان تمام اقدار کو اپنی ذات میں جمع کرنا ہے جن
کی تمیز فن، علم و اخلاق میں ہوتی ہے۔ خدا مادی اقدار کی تخلیق کی وحدت ہے۔ اگر
وہ خود بذاتہ ایک برترین مادی قیمت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات سے علیحدہ
ہو کہ صداقت یا خیر یا جمال کے کوئی معنی نہیں۔

وہ علم ہی کیا رہا جب اس سے وہ تصور مرتب نظام یا کلی مقرون نظر انداز کر دی
جائے جو اس میں شامل ہوتی ہے۔ وہ تو اس صورت میں کرداریت کی محض پیروی و رد عمل
والی ترکیب بن کر رہ جاتا ہے۔ وہ گریز پاسر لیج الزوال حیاتیاتی مظہر بن جاتا ہے وہ علم
جو پیروی و رد عمل کے دو قوی عمل سے ماوراء ہو کر ایک خارجی مرتب نظام تک نہ پہنچے علم
نہیں۔ لیکن اب وہ علم جو ایک خارجی مرتب نظام تک پہنچتا ہے وہ تو متوافق بالذات کل
حقیقت کے وجود میں حسہ لے رہا ہے۔ صداقت بھی کل ہے اور خدا کی ذات یا ماہیت
میں صداقت کی عین و ماہیت شامل ہوتی ہے۔

وہ جمال ہی کیا رہا جب جمالیاتی شعور سے خارجی حقیقت علیحدہ کر لی گئی۔ اس حالت
میں وہ تو صرف ایک عارضی اور ناپائیدار جمالی گدگدی کا احساس ہو جائے گا۔ صنایع اپنی
تخلیقات میں اسی حد تک جمال کو محسوس کرتا ہے جس حد تک کہ اس کا کام حقیقی واقعی ہوتا ہے۔
اس کو نہیں چاہیے کہ فطرت یا فطرت کے پہلوؤں کی فلامانہ طریقے سے نقل کر لے، بلکہ
اس کو چاہیے کہ اس کلی نمونے، یا ان قوانین یا ہم آہنگی پیدا کرنے والے اصولوں تک جا
پہنچے جو اس کے مواد کے تحت پائے جاتے ہیں۔ فن ہرگز ذہنی خواہش کی محض خارجیت
نہیں۔ فن کے محض معروضات کا سب سے زیادہ عام نام جمیل ہے اور جمیل کی تعریف

اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ وہ شے ہے جو محاکات کے ذریعے ملک بنائی جاسکے۔
اس طرح فن شے جمیل کے کامل نمونہ کا نام ہے۔ (ہاکنگ) اگر اسی کو فن کہا جاتا ہے تو
پھر یہ اس وقت تک ناممکن ہو گا جب تک کہ جمیل شے حقیقی نہ ہو۔ اور جمیل شے اس وقت
تک حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ زندہ ارادہ اس کے بقا و قیام کا باعث نہ ہو
جو تمام چیزوں کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گا۔ اسی لیے جمالی حقیقی ہے۔
کیونکہ وہ خدا کی ذات کا ایک حصہ ہے۔ تصوریت کی رو سے جمالی مادی اقدار کی تخلیق
میں دوسرا رکن ہے۔

فطر کر الشکر کے ایک جدید بیان سے تصوریت کے اس نظریہ جمال کی تصدیق ہوتی
ہے۔ اس نے کہا تھا کہ روح انسانی کے بعض بلند ترین خواہشات ان لوگوں کے لیے محفوظ
ہیں جو موسیقی کی نعمت کبریٰ سے سرفراز کیے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ اس کی بدولت اپنے
کو اس مادی دنیا سے نکال کر روحانی دنیا میں پہنچاتے ہیں۔ ماہران موسیقی کے اکابر کی
محبت کی وجہ سے جو یقینی کسی الہی قوت کے ہاتھ میں آلات کا کام دیتے ہیں اہم وجود
نامتناہی کے ایک پہلو کو ظاہر کرنے کے قابل ہوتے ہیں غلہ میں پبلک میں ہزاروں کے
مجمع میں گاؤں یا بجاؤں یا صرف اپنے کمرے ہی کی تنہائی میں، سوا اپنی موسیقی کے میں ہر
چیز کو فراموش کر دیتا ہوں۔ جب میں مادی سطح سے اٹھایا جاتا ہوں اور ایک دوسری
مقدس دنیا میں پہنچ جاتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے ہاتھوں کے سوا کوئی اور ہی
ہاتھ ہیں جو میرے ساز کے تاروں کو چھیڑ رہے ہیں۔

وہ اخلاقی خیر ہی کیا جب وہ ایک خارجی روحانی دائرے سے علیحدہ کر لیا جائے۔ اس
صورت میں وہ زیادہ سے زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی پانے والے نظام اجتماعی کے تضاد
اعراض کا تغیر پذیر تطابق بن جاتا ہے۔ جب تک کہ کوئی روحانی نظام نہ ہو، غایات کی کوئی
ملکوت نہ ہو۔ بلکہ نہ ہو، جہاں ابرار کی روحیں محبت میں کامل بنائی جاتی ہوں۔ خیر کا حقیقی

وجود کیسے پایا جاسکتا ہے؟ اگر خیر اخلاقی حیاتیاتی یا اجتماعی طور کے علاوہ کوئی اور شے ہے تو پھر رائس کا یہ تصور کہ ایک مبارک جماعت کا وجود ہے جو ہر محدود اجتماعی نظام سے ماوراء ہے اور جس سے خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے بالکل لازمی و ضروری ہے۔ چنانچہ ہینکس رائسڈل جو تصورات کا ایک زبردست انگریز حامی ہے کہتا ہے: ہم صرف اسی صورت میں اخلاقی نصب العین کو عقلی طور پر خود اس دنیا سے کچھ کم حقیقی نہیں سمجھ سکتے۔ جب ہم ایک ایسے ذہن کے وجود کا یقین کرتے ہیں جس کے لیے حقیقی اخلاقی نصب العین پہلے ہی سے کسی معنی میں موجود ہوتا ہے۔ وہ ذہن جو ان تمام چیزوں کا مبداء ہے جو ہمارے اخلاقی تعلیمات میں صبح ہیں۔ اسی صورت میں ہم خطا و صواب کے ایک مطلق معیار پر یقین کر سکتے ہیں اور یہ افراد کے حقیقی تصورات اور حقیقی خواہشات سے اسی قدر مستقل و غیر متنازع ہے جس قدر کہ مادی دنیا کے واقعات۔

اس طرح تصور یہ اس رائے تک پہنچتے ہیں کہ برترین باقی قیمت خدا کا کمال ہے اور انسانی زندگی کی غایت ایک متوافق و قیمتی شخصیت کی تکمیل ہے اور اس زندگی کو خدا سے ہم آہنگ بنانا ہے۔ جس کا ارادہ تمام مخلوقات پر غالب ہے اور جس کی ذات کا ملہ تمام محدود و متناہی حوادث و احوال سے ماوراء ہے اور خدا کی ذات میں صداقت جمال و خیر کے سرمدی اقدار شامل ہیں۔ اسی وجہ سے جو محدود ذات اپنی زندگی کو ان سرمدی اقدار کے تحقق میں صرف کر دیتی ہے، اس کو وہ سرمدیت حاصل ہو جاتی ہے جو ان اقدار میں موجود ہے۔

۳۔ مسئلہ ششر

جو کوئی تصور یہ کی طرح اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ حقیقت کا ایک ماورائی درجہ ہے۔

جس میں تمام خیر، جمال و صداقت شامل ہیں اور جس کی ماہیت روحانی شخصیت یا کمال مطلق ہے۔ تو اس کو ایک نہایت پریشان کن مسئلے سے ساقط ہوتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ کمال کے وجود کی شر کے واقعات سے کسی طرح تطبیق کی جائے جو انسان کے تجربے میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ بعض مفکرین تو انسانی زندگی پر شر کے تسلط سے اس قدر مرعوب ہوئے ہیں کہ وہ لائبر کے اس مشہور قول کا کہ یہ تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہترین دنیا ہے؟ یہ جواب دیتے ہیں کہ کوئی دنیا بہتر نہیں۔ اور ان مفکرین کا بھی شمار تصور یہ ہی کے طبقے میں ہوتا ہے جو پہلو نان ہارٹن اور ان کے اتباع اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ دنیا میرا تصور ہے۔ لیکن وہ اس کی تکمیل اس بیان سے کرتے ہیں کہ دنیا کی حقیقی ماہیت اپنی باطنی لحاظ سے کورنا غیر شعوری، غیر عقلی ارادی فعلیت ہے۔ فنونی تصورات کی ایک مثال شکل ہندوستان کے اکابر فلاسفہ نے پیش کی تھی۔ ہم تصور یہی مابعد الطبیعیاتی قنولیت کا کورنا مابعد الطبیعیاتی رجائیت سے مقابلہ نہیں کر سکتے جس کی مثال کر سچین سائنس میں ملتی ہے۔ شر کے واقعات اس قدر بے شمار اور اس قدر شدید ہیں کہ نہ ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ مسئلہ مشرکہ تصور یہی مابعد الطبیعیاتی قنولیت ہی کوئی تشفی بخش حل پیش کرتی ہے اور نہ تصوری مابعد الطبیعیاتی رجائیت۔ یہ دونوں انتہائی نظریات ہیں اور ان کے یکجا بھی ہونے کی وجہ سے ان کو مردود قرار دینا چاہیے۔ خیر حقیقی ہے حیات انسانی میں بہت سی محضوں اقدار پائی جاتی ہیں۔ شر حقیقی ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا تعلق ہے سبھی اقدار بھی اتنی ہی واقعی یا حقیقی ہیں جتنی کہ ایجابی اقدار۔ تاہم تصورات کا دعویٰ ہے کہ سبھی ایجابی اقدار کے محدود تجربوں کے ماوراء کمال کا ایک دائرہ موجود ہے جس میں صرف صداقت، خیر و جمال (جن سے متحدہ طور پر خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے) حقیقی ہیں۔ اور اب تصور یہ کے لیے یہ مسئلہ توجیہ طلب رہ جاتا ہے کہ شر کا وجود کیوں پایا جاتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی قبولیت و رجائیت کے دو انتہائی نظریوں کو چھوڑ کر اس مسئلے کے تین مل ہیں جن کو اس زمانے کے تصوریہ پیش کرتے ہیں۔ ہم ان پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۱۔ مابعد الطبیعیاتی تنویریت

ایک مل تو یہ ہے کہ انتہائی حقیقت کی اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہ دو مخالف قوتوں کے تنازع ہو پیکار پر مشتمل ہے۔ جو خیر و شر ہیں۔ ہم رائے کی طرح اس تنازع کو کم کر سکتے ہیں اور وہ اس امر پر اصرار کر کے کہ وجود مطلق کو تنازع میں بھی اپنی فتح و نصرت کا شعور ہوتا ہے۔ رائے کے اس نظریے کی بنا پر کہ وجود مطلق کی "مستمر زمانی، نامتناہی" ہوتی ہے اور وہ واقعات کا بد بھی علم رکھتا ہے۔ "شر کا وقوع" "سرمدی حال" میں ہو گا جو وجود مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے رائے شر کو حقیقی مانتا ہے اور شو پنہور کی اس لیے تعریف کرتا ہے کہ اس نے گزشتہ مفکرین کی بہ نسبت شر کے ماہیت کی ایک عینیت پر تحلیل پیش کی ہے۔ جب رائے شر کو حقیقی کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ وجود مطلق کے سرمدی تجربے یا شعور میں بُرے واقعات کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن وجود مطلق نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ ان کی حالت اعدائے مغلوب کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے رائے کو اس امر سے انکار ہو گا کہ مسئلے کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے تنویریت لازم آتی ہے۔ وجود مطلق کا تجربہ بالکل متحد ہم آہنگ یا متوافق ہو گا کیونکہ وہ تمام بد اور متروہ واقعات پر غالب ہو گا۔ مابعد الطبیعیاتی تنویریت کو کم کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا کو شر سے بالکل جدا اور اس سے ارفع و اعلیٰ مانیں اور اس امر کا بھی یقین رکھیں کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ یہ رائے مثل اور دیگر تصوریہ کے محدود خدا والا تصور ہے۔ خدا خیر برترین ہے، عین کمال ہے نہ اس کو شر کا تجربہ ہے اور نہ ہی اس میں گناہ کی آلودگی ہے۔ وہ شر کے ساتھ دائمی جنگ کرتا ہے لیکن شر حقیقی ہے اور ابھی مغلوب نہیں ہوا ہے۔ خود کائنات میں اتفاق (CHANCE)

پایا جاتا ہے۔ (اس تعلیم کو چارلس ایس پیرس مائی کزنم کہتا ہے) انتہائی نتیجہ کیا ہو گا۔ اس کا مسئلہ بھی مطلقاً یقین نہیں۔ نیک ارادہ افراد کو چاہیے کہ اپنی ساری طاقت خیر کی جانب استعمال کریں۔ خدا کی بنیاد و رہنمائی میں خیر بالآخر کامیاب ہو گا۔ مسئلہ شر کا یہ حل خدا کو نسبتاً محدود ہستی قرار دیتا ہے۔ لیکن یہ خدا کو انسان کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجے میں رکھتا ہے۔ اور اس کی ذات سے شر کو خارج کر دیتا ہے۔

تاہم تنویریت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شر اتنا ہی حقیقی قرار پاتا ہے جتنا کہ خیر۔ یہ دونوں انتہائی واقعات ٹھہرتے ہیں اور دونوں کو انتہائی حقیقت میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ اگر کوئی اس اصول کو مان لے تو پھر وہ حقیقی مابعد الطبیعیاتی تنویریت سے بچنے کے قابل نہیں رہتا۔

ب۔ شر بحیثیت ظہور

ہم عصر تصوریہ نے مسئلہ شر کو ایک دوسرے طریقے سے اس طرح حل کیا ہے کہ شر ایک ظہور ہے جو محدود ذہنوں کے لیے تو حقیقی ہے لیکن وجود مطلق یا خدا کے لیے نہیں۔ یہ وہ حل ہے جس کو براڈ لے اور بوسا کوٹ نے پیش کیا ہے۔ یہ اس قدیم نظریے کی جدید صورت ہے۔ جس کی رو سے شر باہرہ سببی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ ہم اشیاء کو محدود نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم تمام واقعات پر اس طرح نظر کریں جیسے کہ وہ کل میں سے ہیں تو وہ بد یا شفیق نہ ہوں۔ چونکہ ہم اپنے بدن کو اقدار کے عالم روحانی سے مخالفت پیدا کرنے کے لیے بطور آد استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ہم اکثر دلہر حیرت میں گم ہو جاتے ہیں۔ جب ہمارا ذہن خدا کے ذہن میں بالکل مستغرق ہو جائے گا تو یہ انبساطات جن کو محدود ذہن شر کہتے ہیں، غائب ہو جائیں گے۔ خدا میں تمام اخلاقی امتیازات تحلیل ہو جاتے ہیں۔ کمال خیر و شر کے ماوراء ہے۔ یہ نتیجہ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ اعلیٰ تر درجہ ادنیٰ مدارج کے تجربات کی تحویل و تفسیق ہے۔ بوسا کوٹ کا خیال ہے کہ خیر و شر دونوں اسی مواد سے بنے ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خیر شر کی بہ نسبت حقیقت سے

زیادہ متوافق ہے۔ لیکن غیر بھی حقیقت سے پوری پوری طرح متوافق نہیں۔ اگر یہ پوری طرح متوافق ہو جائے تو یہ خیر نہ رہے گا۔ کیونکہ وہ کل کی دوسری حیثیتوں میں شریک ہو جائے گا۔ براڈ لے کہتا ہے کہ کل حقیقت میں صداقت صداقت نہیں رہتی کیونکہ یہاں وہ جمال و خسبہ نیز صداقت کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے۔ مثلاً شرکایہ عمل اکثروں کے پسند ہے اور بہت سارے معاصر تصور نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

ج۔ شرکاء تدریجی نظریہ راڈ سلاف ٹاناف نے حال ہی میں ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ ماہیت شرکاء تدریجی نظریہ کہتا ہے حقیقت کے نظریہ مدارج کا استعمال کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ "ایک ایسی دنیا میں جہاں اشیاء و افعال نوعیت میں مختلف ہیں، اختلاف اور تنازع فی الامانات ہی کی ہمیں توقع کرنی چاہیے؛ تمہیں کے اساسی مفروضے کے طور پر ہمیں ایک ختم کا تدریج ماننا پڑتا ہے اور جب ہم دنیا کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فعلیتوں کے تدریج پر مشتمل ہے یا تدریجی ہے تو، شرکاء ہر معنی کے لحاظ سے تنزل ہے۔ یعنی سلسلہ وجود میں اعلیٰ کا ادنیٰ کے سامنے ذیل ہونا ہے۔ ادنیٰ کا اعلیٰ پر موثر حملہ ہے جو اس کو نیچے کھینچ لانا ہے؛ ٹاناف دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا نظریہ شرکاء حقیقی تسلیم کرتا ہے اور قنوط و یاس پیدا نہیں کرتا۔ اس نظریہ کی رو سے جو چیز ایک درجے میں خیر ہے دوسرے درجے میں شر بن جاتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جو شے ادنیٰ درجے میں، اور ادنیٰ درجے کے نقطہ نظر سے، خیر سمجھی جاتی ہے اور اس درجے میں ابھی ہوتی ہے، اعلیٰ تر نقطہ نظر سے اپنے نقص کا اظہار کرتی ہے۔ اعلیٰ درجے میں اس کا اتفاق شر بن جاتا ہے۔ لہذا حقیقت کے ہر درجے میں خیر وہ ہے جو اس درجے کے مناسب ہو اور شر وہ ہے جو ادنیٰ درجے کے مناسب ہو لیکن اعلیٰ درجے کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اپنا فنا، اوج قدر ہے، "فنا وہی کامل نہیں جو علمائے دینیات نے سمجھا تھا۔ کیونکہ کمال کا یہ تصور ایک سکونی حالت پر دلالت کرتا ہے۔ ہمیں خدا کے

کمال کو سر کی سمجھنا چاہیے۔ طلب حقیقت ہی سرمدی کمال ہے۔ انٹاک اس کا اعلان کرتے ہیں۔ ارتقاء، کائناتی، حیاتیاتی یا انسانی اجتماعی ارتقاء اس کا اظہار کرتا ہے۔ انسان کی منطقی، جمالیاتی اور اخلاقی فعلیت اس کی حلیلہ انسان وسعت و ضمت کو آشکارا کرتی ہے۔ انسان کا خدا کے متعلق جو تصور ہے وہ قیمت کی مدہوش کن بلند یوں اور اس کی لامحدود و نامتناہی وسعت کی طرف ایک اشارہ ہے۔ "مثلاً شرکایہ جدید، جدت آمیز اور دلچسپ عمل، میری رائے میں بوسائٹوں کے اس تصور کو کہ خدا میں شرخیز میں تخیل ہو جاتا ہے، رائے کے اس تصور سے ملتا ہے کہ خدا کی ذات، دنیا کا اس اندیشے سے دائمی و دلیرانہ استخلاص یا نجات ہے کہ وہ تنزل پذیر ہوگی۔"

اگر ہم شر پر حقیقت کے انسانی درجے سے نظر ڈالیں تو مذکورہ بالا نظریہ اس مسئلے کا ایک کافی اچھا حل ثابت ہوگا۔ اس امر کا جاننا کہ جب شر پر قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں سے نگاہ ڈالی جائے تو اس کے کیا خدو خال ہوں گے، بشر کے بس کی بات نہیں۔ اگر ہم ان صوفیائے صداقت شعار پر یقین کریں جو "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" کی سیر کا دعویٰ کرتے ہیں تو پھر شر کا وجود نہیں ملتا۔ وہاں ایک ایسی شے ملتی ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور جس کا کسی انسان کے ذہن نے تصور قائم نہیں کیا۔ وہاں حقیقی قوت، ابدی راحت و سعادت پائی جاتی ہے۔ وہاں وہ خدا ملتا ہے جس نے انسان کو اپنے لیے بنایا اور جو ہمیشہ بے چین ارواح کو "جنت نعیم" کی طرف دعوت دے رہا ہے۔

لہذا میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ مسئلہ شر سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم سلبی قیمت یا شر کو تمام قیمت کے نہیں بلکہ صرف آلاتی قیمت کے مخالف قرار دیں۔ جہاں تک کہ نفوس

کا اپنے تجربات کی وجہ سے تحقق ہوتا ہے۔ یہ تجربات اجمالی آلاتی قیمت رکھتے ہیں، اور جہاں تک کہ ان نفوس کے تحقق میں ان تجربات کی وجہ سے مزاحمت ہوتی ہے۔ یہ تجربات سبب آلاتی قیمت رکھتے ہیں۔ لیکن تمام نفوس کی باطنی قیمت ہوتی ہے اور تمام نفوس کی غایت و نہایت کل حقیقت کی لامتناہی کامل ذات، کل باطنی اقدار کی متحدہ کلیت، یعنی خدا کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہے۔ خدا روحانی شخصیتوں کو خود ان کی ذات کا شعور اور اپنا علم عطا کرنے اور اپنی ذات میں ایسی تمام شخصیتوں کو مستند کرنے میں مشغول ہے۔ اس معنی میں ہم خدا کے متعلق کمال اذلی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کا روح سازی کے اس عمل میں مشغول ہونا اس کے لیے بمنزلہ شر نہیں بلکہ خیر ہے۔ اسی لیے خدا میں نہ مشربے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کی ذات میں تمام شر خیر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کی ذات میں صرف آلاتی قیمتیں کمال میں مبدل ہو جاتی ہیں۔ باطنی قیمتیں خدا کی ذات کا عین ہیں۔

باب

تصویریت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

۱۔ تصویریت کے خلاف رد عمل اور اس کا عام بیان

انیسویں صدی کے نصف آخر میں تصویریت اس عسود خلاق مرتبے پر پہنچ گئی تھی جس کو مغربی یورپ کی تہذیب کی اکثریت کا فلسفہ کہا جاسکتا ہے۔ ہیگل کے اثر نے اس کو جڑوں میں سے ہلکا کر دیا۔ اور جرمنی سے نکل کر وہ فرانس، اٹلی اور انگلستان میں پھیل گئی۔ جہاں اکابر فلسفہ نے تصویریت کی تعلیم کی جدید و ممتاز توجہات پیش کیں۔ مراکب متحدہ امریکہ میں تصویریت بنے ڈببو۔ ٹی بی اس (جو بہت سال وفاقی حکومت کا ناظم تعلیمات رہا ہے) کی قیادت میں کلیہ اساتذہ اور تعلیم کے دوسرے بلند تر اداروں میں ایک مسلمہ فلسفے کی صورت اختیار کر گئی۔ لیکن اس صدی کے اختتام سے پہلے ہی بنیاد کی علامتیں زیادہ نمایاں ہونے لگیں اور بیسویں صدی کا ٹلٹ اول تو تاریخ فلسفہ میں تصویریت کے خلاف رد عمل کا زمانہ سمجھا جائے گا۔ رفتہ رفتہ اس فلسفے کے حامیوں کو اس کی دستگیری کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اور ان دنوں تیس سال پہلے کی بہ نسبت اس امر کا اعلان کرنا کہ ہم تصویریت کے حامی ہیں بہت زیادہ خطرناک ہے۔ حالانکہ اس کے پہلے خود کو تصویریت کا قائل نہ کہنا ایک بدنامی سمجھی جاتی تھی، واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں فلسفیانہ دنیا میں تصویریت کے نقاد کا موقف اس قدر قوی ہے کہ کبھی ایسا نہ

تھا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خود زمانے کا رجحان تصوریات کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال احتمالات تو یہ نظر آتے ہیں کہ نوجوانوں کے لیے یہ زمانہ سب سے زیادہ بہتر و مناسب ہے کہ وہ اپنی زندگی کو تصوریات کے مطالعے میں وقف کر دیں، کیونکہ اس امر کے یقین کرنے کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ تصوریات کے خلاف رد عمل کی جو ایک لہر اٹھ رہی تھی وہ اب اپنی طاقت ختم کر چکی ہے اور آئندہ جو جدید ترقی فلسفے میں ہوگی وہ تصوریات ہی کی کسی جدید شکل کا احیاء ہوگا۔ دنیا اب اس طبع نکتہ پرداز کی منتظر ہے جو ایک ایسی جدید تصوریات کو پیدا کر سکتی ہے جو ہمارے زمانے کے غیر تصوری فلسفوں میں پائی جانے والی صداقت کو اپنے اندر جذب کرنے کی طاقت رکھتی ہو اور تصوریات کے اصلی اصول کے ایک نئے اور تعمیری بیان کو پیش کرنے کے بھی قابل ہو۔

تصوریات کے خلاف جو تحریک ہے وہ حقیقت و نتیجت کے مانندوں کی پیدا کی ہوئی ہے۔ اور فلسفے کے انہی دو انداز کی عرض و اناد سے کی خاطر اس کا آغاز ہوا ہے۔ تصوریات کے خلاف بعض اعتراضات پر غور کرتے وقت ہمیں ضرور اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ طالب علم کو چاہیے کہ کسی فلسفی پر تنقید کرتے وقت بن باتوں کے خیال رکھنے کے لیے اوپر کہا گیا ہے ان کو اچھی طرح یاد رکھے۔ اس کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ کسی نظریے کے استقام پر انگلی رکھنا تو آسان ہے لیکن ایک ایسا نظریہ پیش کرنا جو خود ان استقام سے پاک ہو آسان نہیں۔ تصوریہ ذہن انسانی کی غلطی کے امکان سے واقف ہیں اور وہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ تصوریات کی یکجہانی کی اصلاح ہونی چاہیے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے نقاد جب خود کسی نظریے کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو لازمی طور پر اس سے زیادہ بدتر یکجہانی اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی یہ تعمیری کوششیں ایک بہتر تصوریات کے سامنے باطل ہو جاتی ہیں۔ فلسفیانہ تفکر کی تحریک کا یہ ایک لازمی نتیجہ ہے، یہیں غلطی سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ ہم عصر نقادوں نے بالآخر تصوریات کو رد ہی کر دیا۔ تصوریات کی محض تنبیہ کی

کی گئی ہے۔

تیس سال قبل جی ای مور نے اپنا وہ مضمون شائع کیا تھا جو اب مشہور و معروف ہو گیا ہے۔ اس کا عنوان (REFUTATION OF IDEALISM) (ابطال تصوریات) تھا۔ تصوریات کے دشمنوں نے اس کو آخری لفظ سمجھا اور بڑے تھاک سے لیا۔ جب مور نے بیس سال بعد اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) (فلسفیانہ معنائیں) شائع کی تو اس نے دیا چھ میں لکھا کہ یہ مضمون مجھے اب کچھ پریشان سا معلوم ہوتا ہے اور اس میں بہت ساری مریج غلطیاں بھی ہیں۔ اس لیے مجھے شک ہے کہ آیا مجھے اس کو موجودہ کتاب میں شامل بھی کرنا چاہیے تھا یا نہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ تصوریات کا باطل کرنے والا خود بھی اب تصوریات کا حامی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ضرور ہیں کہ تصوریات کی فطری تردیدیں جو اس فلسفے کے عمیق ادب کے ناکافی علم پر مبنی ہوتی ہیں۔ اتنی انتہائی نہیں ہوتیں جتنی کہ وہ ضبط تحریر میں آنے کے وقت نظر آتی ہیں۔

۲۔ تصوریات پر بعض وہ اعتراض جو

حقیقہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں،

(۱)۔ پری اور ابطال تصوریات (رالف پارٹن پری نے اپنی کتاب (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) (حالیہ

فلسفیانہ رجحانات) لائیکس میں ایک نہایت دلچسپ مملہ تصوریات پر کیا ہے۔ اس سے تصوریات کے خلاف حقیقت جدید کے نقطہ نگاہ کی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تصوریات کا مرکزی اصول و شعور علمی کا تقدم ہے یا یہ کہ "ہستی کا انحصار اس کے علم پر ہوتا ہے۔ مور بھی مذکورہ بالا مضمون میں پری کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ بار کلمے اور شو پنہور

کا یہ اصول کہ "موجود ہونا مدرك ہونا ہے" وہ مقدمہ کبریٰ ہے جس پر ساری تصورات کا انحصار ہے۔ مورد پوری دونوں اس اصول پر شدت سے حملہ کرتے ہیں۔

پوری کہتا ہے کہ یہ اصول مغالطہ اسناد مقدم پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی عارضی صفت کو اس کی تعریف کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مدرك ہونا شے کا ایک عارضہ ہے۔ لیکن بارگے اس کو شے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے سوا شے کی بہت ساری خصوصیات ایسی ہیں جن کا بارگے انتخاب کر سکتا تھا۔ پوری یہاں یہ فرض کر لیتا ہے کہ مدرك ہونا شے کی ایک عارضی خصوصیت ہے اور یہی حقیقت کا مفروضہ ہے۔ لیکن وہ اس مفروضے کو انسانی ایگزومرکزی حالت ظاہر کر کے حتیٰ بجانب ثابت کرتا ہے۔ اس حالت سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی طرف اشارہ بھی نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ہم اس کو اپنا تصور نہ بنالیں۔ لیکن محض اس واقعے کی وجہ سے ہمیں یہ حق نہیں کہ شے کو ہم اپنے تصور کے ساتھ ایک کر دیں۔ دراصل ایگزومرکزی حالت سے کوئی چیز ثابت ہی نہیں ہو سکتی تاہم تصوریہ ہمیشہ اس کو اپنے مرکز اصول کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پوری اب آگے بڑھ کر تمام تصورات کو اس مرکز اصول کے ساتھ ایک کر دیتا ہے۔ جو شخص کہ نفس مطلب کو شوریدہ و پریشان نہیں ہونے دیتا اس کے لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ جس نظریے سے کہ بارگے نے ۱۷۱۰ء میں دنیا کو حیران کر دیا تھا دراصل وہی نظریہ ہے جو انیسویں صدی میں فٹے اور شنگ کی پیش کردہ شکل میں نمودار ہوا۔ تصورات مطلقہ کے حامیوں نے جو کچھ کیا وہ صرف اتنا تھا کہ تصورات کے مرکز اصول کو مطلقیت کے اصول سے ملا دیا۔ یہ اصول محض ایک نظری اعتقاد پر مبنی ہے کہ توحید کا ایک ہی عام اور ہمہ مکتفی اصول ہونا چاہیے۔ مطلقیت کا ثباتی وحدت کو تمام تفکر کا معیار یا حد مقرر کرتی ہے۔

پوری پھر یہ بتاتا ہے کہ اس قسم کی مطلقیت میں تعین اصولی تعائن پائے جاتے ہیں۔ یہ تعائن صورتیت، ابہام اور ادعائیت ہیں۔ ان میں سے ایک سے پنچنے کے لیے مطلقیت کو

کسی دوسرے میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ صورتیت سے پوری کی مراد ذہن کا غیر محدود و تعینات میں پناہ گزین ہونا ہے۔ جن کا دریافت کرنا تصورات کا کارنامہ ہے۔ لیکن یہاں کوئی ذہن پناہ گزین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر غیر محدود تعلیم والا مقولہ ہر اس چیز کے لیے جس پر اس کا انطباق ہوتا ہے، بالکل ناکافی ہوتا ہے۔ پوری کا خیال ہے کہ جس قدر ایک تعقل زیادہ عام ہوگا اسی قدر وہ کفایت میں کم ہوگا اور جس قدر وہ کم عام ہوگا اسی قدر وہ زیادہ کافی ہوگا۔ اب صورتیت سے پنچنے کے لیے تصورات ایسے الفاظ استعمال کرتی ہے جو فہم عام سے لیے گئے ہیں تاکہ وسیع تر عمومیت رکھنے والے تعقلات کو معنی پہناتے۔ "فونی انفس" مطلق۔

جیسے الفاظ کے معنی روزمرہ کی زبان میں تو ایک ہوتے ہیں اور تصورات کے فلسفے میں دوسرے تصوریہ ان کو اپنے اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے پڑھنے والے ان کو بالکل معروف معنی میں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تصورات کو عوام کے تفکر پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن تصوریہ کو اس تسلط کے حاصل کرنے کے لیے جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے وہ ابہام ہے۔ لیکن جب ابہام کو بالکل دور کر دیا جاتا ہے تو صورتی تعقلات کے کوئی خاص معنی نہیں رہتے۔ وجود مطلق کی حقیقت کا اقرار کرنے میں تصوریہ کو ادعائیت پسند بن جانا پڑتا ہے۔ پوری جو اکم اور راس کو اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتا ہے کہ تصوریہ اس نظریے کو محض ادعائیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔

پوری تصورات کے علی تعائن کو پیش کر کے اپنی تنقید ختم کرتا ہے۔ تصورات ہمارے زمانے کے اس مخصوص ایمان یا اعتقاد کے اساسی طور پر مخالف ہے جو فطرت پر انسانی تسلط کے حاصل ہو جانے کی وجہ سے زندگی کی تدریجی اصلاح و ترقی پر یقین رکھتا ہے اور ایک ایسے پرانے اور فرمودہ عقیدے کی قائل ہے جو اس کمال سے تعلق رکھتا ہے "جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا" یہ بے حد انفرادیت پسند ہے اور اس نفس مطلق کی خاطر جس میں انسان کو اپنے حقیقی دائرہ سے اور اصل حقیقت کے دریافت کرنے کی جرأت دلائی جاتی ہے وہ جماعت کی

تحقیق کرتی ہے۔ وہ ترقی کو حقیقی نصب العین نہیں سمجھتی۔ علاوہ ازیں تصویریت میں ترکب امتیازات کا ایک ایسا میدان پایا جاتا ہے جو نہایت مضرب ہے۔ اگر اشیاء کے حقیقی معنی صرف وجود مطلق ہی میں ملتے ہیں تو پھر تمام قطعی اختلافات اور ناقابل مصالحت تناقضات جو تجربی اور علمی عقل کی رہبری کرتے ہیں، نظر انداز کر دیئے جائیں گے۔ پری کا خیال ہے کہ اسی میدان کی وجہ سے تصویریت نے مخصوص مسائل کے حل میں کوئی حصہ نہیں لیا اور مخصوص تجربی اکتشافات میں اس کی کوئی دلچسپی نہیں۔

ب۔ برطانوی تحقیق کے اعتراضات تصویریت پر
پری نے تصویریت پر جو اعتراضات کیے ہیں ان

میں سے اکثر دوسرے حقیقہ کی تصانیف میں بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر خصوصیت کے ساتھ یہ برطانوی حقیقہ کی تحریرات میں زیادہ ملتے ہیں۔ لیکن برٹنڈرسل اور مور اور دیگر برطانوی حامیان حقیقت نے صداقت کے نظریہ ربط داخلی پر حملے کیے ہیں۔ رسل کے خیال میں یہ نظریہ اضافات کے باطنی ہونے کے بے کار اور غلط مفروضے پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد بڑھنے پر ساکھوت اور جو اہم کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر اضافت، اضافت رکھنے والے حدود کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہے۔ دواشیاء میں باہمی اضافت کے لیے ہر ایک میں ترکیب یا اختلاط ہونا چاہیئے جس پر زیر بحث اضافت مبنی ہوتی ہے۔ اسی نظریے یا اصول موضوعہ پر دیکھو کہ تصویر اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں، مطلق متوافق بالذات کل حقیقت کا نظریہ مبنی ہے اور اس نظریے کا نتیجہ بھی کہ صداقت و کذب کے درجے ہوتے ہیں۔ لیکن باطنی اضافات کے اس اصولی موضوعہ کا کوئی تشفی بخش ثبوت نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تصویر کا محض ایک مفروضہ ہے علاوہ ازیں کوئی شخص بغیر الٰہی نہایت پیچھے ہٹنے یا ایک ایسی امانت تک جا پہنچنے کے جس کی بنیاد اس کے اپنے حدود پر قائم نہیں ہوتی اس تعلیم کو عمل میں نہیں لاسکتا۔ ثانی الذکر حالت میں نظریے کا ابطال لازم آتا ہے اور اول الذکر حالت میں ہم وجود مطلق تک پہنچنے میں

کا مایاب نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں باطنی اضافات کا اصول موضوعہ کلی مقول کے تصور سے متعارض ہوتا ہے۔ یعنی اس تصور سے کہ ہر حقیقت عینیت فی الاختلاف ہوتی ہے۔ رسل اس کو اس طرح ادا کرتا ہے۔ "عینیت اور اختلاف کا سارا تصور باطنی اضافات کے اصول کے مغائر ہے۔ لیکن بغیر اس تصور کے وحدت دنیا کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتی جو کاغذ کی ناؤ کی طرح ڈوب جاتی ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ اصول غلط ہے اور تصویریت کے جو حصے اس پر مبنی ہیں بے بنیاد ہیں۔" اور مور بھی اس نظریے پر حملہ کرتا ہے کہ کلی مقول وحدت الاختلاف ہے۔ "عقوی وحدتوں کا اصول، تحلیل و ترکیب کے مرکبہ اصول کی طرح، محض اس طریقے کی تائید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ دو متضاد تفایا میں سے دونوں تفسیروں کو جہاں مناسب معلوم ہو، مان لیا جائے۔ اس معاملے میں، اور دوسرے معاملات کی طرح، ہیگل نے جو فلسفے کی اہم خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے مغالطے کو جس کے متعلق تجربے سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس کے ترکب فلاسفہ اور تمام بنی نوع انسان ہیں، ایک نیا نام بنشاد اور اس کو ایک اصول کی شکل میں مدون کیا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس کے پیرو بھی پیدا ہو گئے اور فدائی بھی بنے۔"

سی۔ ڈی برٹنڈ نے اسے۔ اسی ٹیلر کی کتاب (THE FAITH OF A MORALIST)

دعالم اخلاقیات کا ایمان، پر حال ہی میں ایک لمبی چوڑی تنقید لکھی ہے۔ اس میں تصویریت کے نظریہ ثبوت پر اس نے کچھ اہم تنقید کی ہے۔ ٹیلر کے مانند علمائے تصویریت ایک انفعالی برہان استعمال کرتے ہیں کہ یا تو انسان کی ماہیت اور اس کی غایت و نہایت کے متعلق جو خاص

یہ نظریہ اضافات باطنی پر رسل نے جو تنقید کی ہے اس کی توینج رسل کے اس مضمون پر مبنی ہے جو اس نے اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL ESSAYS) (فلسفیانہ مضامین) میں وحدت کے نظریہ صداقت پر لکھا ہے۔ مورے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ اس کی کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) صفحہ ۱۶ سے لیا گیا ہے۔

فطرت کا نظریہ ہے وہ غلط ہے یا تمام تاریخ انسانی میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عقلمند لوگوں کے عمیق ترین اخلاقی یقینات غلط ہیں۔ "براڈ اس انفصالی برہان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال یہ ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسل نے فطرت ہی کے نظریے کو منتخب کر لیا ہے۔ گو کہ یہ انسانی کوشش کو ضرور ایک ناکارہ عمل ثابت کرتا ہے۔ وہ اپنے عالم تخیل میں طالب علموں کی نئی پود اور جامعہ کیمبرج کے اساتذہ کو کچھ اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پاتا ہے۔ "ہمارے لیے سب سے زیادہ عقلمندی کا راستہ تو یہ ہے کہ ہم نفسی تحلیل اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں سے ان اخلاقی نسب العینوں کے بھوتوں کو اپنے درمیان سے دغ کر دیں۔ جو ہماری انفرادی اور قومی غفلت کے زمانے سے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ اسی صورت میں ہم ایک ناممکن کمال کے فریب و اغوا سے بچ کر کندانہ پیشانی کے نشروں سے بے فکر ہو کر بگڑے ہوئے معاملے کو کچھ درست کر سکیں گے۔ گو براڈ اس رائے سے بالکل اتفاق نہیں کرتا تاہم اس کا خیال ہے کہ تصورات کے ماورائی اقدار والے نظریے کی طرف زمانہ جدید میں جو پہلو اختیار کیا جاتا ہے اس کا یہ کافی اچھا بیان ہے اور اس کی ہمدی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاقی مرتبے پر پہنچنے کے لیے اپنی ذات ہی سے تسبیح حاصل کر سکتا ہے۔ جو دنیوی زندگی کہ اکثر لوگ بسر کرتے ہیں اس پر ہماری لامت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم اس پر خارج سے نظر کرتے ہیں لیکن جو لوگ کہ اس زندگی کو بسر کر رہے ہیں ممکن ہے کہ انہیں یہ نہایت تشفی بخش معلوم ہو۔ تصورات کا یہ خیال کہ ایسی زندگی بے معنی ہے، ایک نہایت استثنائی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ جن کو چند ہی مستثنیٰ لوگ اپنی زندگی کے خاص لمحوں میں اختیار کر سکتے ہیں۔" جو لوگ کہ دنیوی زندگی بسر کر رہے ہیں وہ تصوریہ کی اس تنقید کو سمجھ بھی نہیں سکتے۔ یہ محبت کرنا کہ مطلبی صداقت، خیر اور جمال کی ایک، طوبادی بعیرت، کا حاصل کرنا انسان کی برترین مسرت ہے۔ تمام بنی نوع انسان پر اس چیز کا اطلاق کرنا ہے جس کا معدودے چند غیر معمولی

افراد ہی پر اطلاق ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ ہم ابدیت کا صرف تصور ہی کر رہے ہوں۔ ممکن ہے کہ ساکنان ابدیت کے اگر ان کا وجود بھی پایا جاتا ہے، اپنے مشکلات ہوں جو ہم مخلوقات زمانی پر اثر نہ کرتے ہوں۔ یہ ہے وہ خاص پہلو جو حقیقیہ تصورات کے اس دعوے کی طرف اختیار کرتے ہیں کہ ماورائی اقدار کی حقیقت پر یقین کرنے ہی سے حیات انسانی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔

ج۔ تصورات پر استقامتی حقیقیہ کے اعتراضات
جارج شیان جو نام نہاد
استقامتی حقیقیہ میں سب

سے زیادہ ممتاز فلسفی ہے اکثر تصورات پر تنقید کرتا ہے۔ ہم یہاں اس کی صرف دو ہی تنقیدوں پر اکتفا کریں گے جو اس نے جو شیان رائے کی تصورات پر کی ہیں۔

شیان کا دعویٰ ہے کہ رائے کا وجود مطلق کے متعلق جو ماورائی تصور ہے وہ اجتماعی حقیقت کے مناسبت ہے۔ اول الذکر کے نزدیک انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں صرف تصورات ہیں اور صرف ذہن مطلق ہی حقیقی ہے۔ لیکن ثانی الذکر کی رو سے انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں تجربی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی قدر جس قدر کہ کوئی دوسری شے حقیقی ہو سکتی ہے۔ رائے کے لیے وجود مطلق ایک حقیقی ترکیبی کلی ذہن ہے۔ یہ ارسطو کا اور عیسائی دنیا کا خد ہے۔ تاہم رائے اجتماعی حقیقت کا حامی تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ بہت سارے مساوی درجے کے انسانی ذہن پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ زمانی وجودی انسانیت رکھتے ہیں، جن میں کا کوئی ایک دوسرے پر اثر کر سکتا ہے لیکن اس کی جگہ ہرگز نہیں لے سکتا اور نہ مادی طور پر اس کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے، لیکن یہ دونوں آزاد ایک دوسرے سے

لے رسالہ (MIND) جلد ۱۱ صفحہ ۲۴ وغیرہ مذکورہ انتقابات صفحہ ۳۶۷ وغیرہ پر ہیں۔

نئے دیکھو ماشیہ اگلے صفحہ پر۔

بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ رائس نے ان دونوں میں جو توافقی پیدا کرنے کی کوشش کی وہ گویا ایک ناممکن شے کے حصول کی کوشش تھی۔

رائس کے خود نمائندہ نظام اور وجود مطلق والی تمثیل پر سنیانے حملہ کیا ہے۔ رائس نے اس تمثیل کا استعمال اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کیا تھا کہ فرد وجود مطلق کا ایک حصہ ہو سکتا ہے۔ اور تاہم اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتا ہے۔ اس کے خود نمائندہ نظام کی مشہور و معروف مثال انگلستان کا ایک نقشہ ہے جو انگریزی زمین پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ انگلستان کا ایک حصہ ہوگا تاہم انگلستان کی ہر تفصیل کا اعادہ کرے گا جس میں وہ خود بھی شامل ہوگا۔ اگر ہم اس نقشے کا ایک اور نقشہ بنائیں اور اس محل کی تکرار کو جاری رکھیں تو اسلی اور ابتدائی نقشہ ہر بعد والے نقشے میں بطور ایک عنصر کے موجود ہوگا۔ سنیانا کہتا ہے کہ یہ فرد اور وجود مطلق کے اصانت کے مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ کیونکہ یا تو یہ تمام نقشے انگلستان کی سطح کے حصے ہیں جو ان نقشوں سے بنیادی طور پر جدا ہے۔ (مثلاً اس امر میں کہ سمندر کا پانی ہمیشہ اس کے کناروں کو دھوتا رہتا ہے) یا پھر انگلستان ہی نہیں اور حصے نقشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ہر حالت میں وجود مطلق افراد سے بالکل جدا ہے۔ علاوہ ازیں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ تمام نقشے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں لیکن افراد تو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ اس لیے یہ تمثیل وجود مطلق اور افراد کے تعلق کی توضیح میں بالکل ناکامیاب ثابت ہوتی ہے۔

حاشیہ: سنیانہ رائس پر یہ تنقید کی گئی ہے اس کے لیے سنیانا کی کتاب (CHARACTER AND OPINION IN THE UNITED STATES) میں (سکرپٹر) وہ باب دیکھو جو رائس پر لکھا گیا ہے۔ مترجم: بلا اقتباسات صفحہ ۱۳۶ پر ہیں۔

تصویریت پر دیگر تنقیدات کے لیے دیکھو سنیانا کی کتابیں (EGOTISM IN GERMAN PHILOSOPHY اور (SCAPTICISM AND ANIMAL FAITH) (THE GENTEEL TRADITION AT BAY)

۳۔ تصویریت پر تنقید کے چند اعتراضات

تصویریت کے تمام حامیوں نے تصویریت پر حملہ کیا ہے لیکن یہاں پر دیم جس اور جان ڈویس کے اعتراضات کا نمائندہ کافی ہوگا۔

جیمس تصویریت کو ذہنی وحدت کہتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ ساری کائنات عالم واحد کے معدنات کا دائرہ ہے۔ اور اسی عالم واحد کے عل و قوفی سے نکل گئی ہے۔ اپنی کتاب SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY چند مسائل فلسفہ میں وہ اس نظریے کے چار بنیادی نقائص کا ذکر کرتا ہے۔

۱۔ یہ محدود ذہنوں کی توجیہ میں ناکامیاب ہوتا ہے۔ ہم ایک شے کو بغیر دوسری شے کے علم کے جانتے ہیں۔ لیکن ہر شے کو ذہن مطلق ایک دم میں جانتا ہے۔ لہذا ہم وجود مطلق سے مختلف ہیں اور اس کے علم سے ہمارا علم مختلف ہے۔

۲۔ دوسرے فلسفوں کے لیے شر کا ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح دفع کیا جائے۔ اس کو کس طرح نکال کر چینک دیا جائے ایک علی مسئلہ ہے۔ لیکن تصویریت کے لیے جو کمال کے وجود کا اقرار کرتی ہے ایک ناقابل حل نظری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ عدم کمال کا وجود

ہی کیسے پایا جاسکتا ہے۔ جیمس کی کتاب (COLLECTED ESSAYS AND REVIEWS) میں ایک چھوٹا سا مباحثہ ہے جس کا عنوان پائل وجود مطلق ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس کی رائے میں وجود مطلق کا کیا تصور ہو سکتا ہے جب اس کی دنیا میں اس قدر زیادہ بین نقائص موجود ہیں۔

۳۔ ہمارے لیے تغیر نہایت حقیقی ہے اور ہمارے تجربے کا ایک نہایت ضروری جزو۔ لیکن وجود مطلق کا تجربہ لازماً بیانی کیا جاتا ہے جو ہماری قوت فہم سے خارج ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصویریت مطلقہ ہمارے تجربے کی دنیا کو ایک التباس قرار دیتی ہے جو نہ تصویریت

کے بابا کے مانند ہے۔

۱۔ مطلقیت جبریت کی ناسل ہے اور امکان کو حقیقت سے خارج کرتی ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ جو چیز ہے ضروری ہے اور اس کے سوا ساری چیزیں ناممکن۔ یہ آدای کے متعلق جو انسان کا شعور ہے، اس کے باہر مخالف ہے جو یہ ہے کہ واقعات کا ہر کوئی انقلاب ہر لحاظ سے ممکن ہو سکتا ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ وہ اس طرح ہو اور ممکن ہے کہ اس طرح ہو۔ تصورات تمام حقیقی، بدت و حدوث کا انکار کرتی ہے۔

۲۔ ڈیوے تصورات کا مستقل نقاد رہا ہے۔ اس کی ساری کتابیں تصورات کے تنقیدی نظریات پر اعتراضات سے بھری پڑی ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ تصورات ان جذباتی پہلوؤں کی ایک عقلی حمایت ہے۔ جو زمانہ گذشتہ سے چلے آئے ہیں۔ اس کی دلتے میں تصورات کے سارے اقسام قدامت پسند ہیں اور نئی زندگی اور سائنس کی جدید ترقیوں سے تقریباً نا بلند۔ اس کا خیال ہے کہ تصورات کے فرضی اور اٹائی اقدار تجربے سے ثابت ہونے والی نیکیوں پر غائب کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے ان نیکیوں یا اچھائیوں میں اتنا اضافہ کر دیا ہے اور ان کو اتنی وسعت دی ہے کہ مادی اور اٹائی اقدار کا مفہوم کچھ کمزور ہو گیا ہے۔ یہ زندگی کی ساری چیزوں میں سرایت کرنے کے بجائے محض اوقات اور محض احوال کی حد تک محدود ہو گیا ہے۔ انسان جو بھی کہے، حقیقی شکر کی موجودگی میں وہ فطری و تجربی طریقوں کو اس کے رفع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ڈیوے اس طریقہ اظہار سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصورات بحیثیت فلسفہ معدوم ہوتی جا رہی ہے۔

اپنی ایک چھوٹی سی کتاب میں جس کا نام (RECONSTRUCTION IN PHILOSOPHY) فلسفے کی تعمیر جدید ہے، ڈیوے تصورات پر اپنے حلوں کو تین عنوانات کے تحت تلخیص پیش کرتا

۱۔ دیکھو جان ڈیوے کی کتاب THE QUEST FOR CERTAINTY (تلاش یقین) صفحہ ۲۵ (مکمل پانچ)

کرتا ہے۔

۱۔ تصورات قدامت پسند ہے اور قدیم یقینات و تعصبات اور اجتماعی مذاہبات کا پر و پا خندا کرتی ہے۔ اس میں دنیا کاری شامل ہے جو اکثر غیر شعوری ہوتی ہے اور اسی لیے زیادہ حسد انگیز تصورات بجائے اس کے کہ مستقبل کی طرف نظر کرے اور زندہ مسائل کے نئے حل دریافت کرے، ادا ان چیزوں کو عقل طور پر حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ جن کو پہلے ہی سے تسلیم کر لیا گیا ہے۔

۲۔ تصورات محض ضروری ہے۔ وہ فکر کے علامات کی عظمت کو برحقاتی ہے۔ جب وہ اپنے کو اس قابل نہیں پاتی کہ اس کے مناقشوں کو تجربی طور پر ثابت کر سکے اور چونکہ وہ اس امر پر راضی نہیں کہ اپنے یقینات کے اساس کی طور پر محض معاشری عہد و پیمان کو تسلیم کر لے اور نہ وہ اس قابل ہے کہ ان کے ثبوت کے لیے حقیقی استقرائی دلائل دریافت کر سکے۔ اس لیے تصورات ظاہر نما جدیدیاتی و ضروری استدلال کی تلاش کرتی ہے تاکہ اپنے اسقام و نقائص کو الفاظ کے انبار کے تحت چھپا دے۔ اسی وجہ سے موجودہ زمانے کے اکثر طالب علم نفرت کے ساتھ فلسفے کے سنجیدہ مطالعے سے روگرداں ہو جاتے ہیں۔ اپنی بدترین حالت میں تصورات محض منطقی معطلات اور تشکاف ضروری منطق کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بشپ بلمر اور دیم جیس کے ساتھ اس امر کے ماننے پر آمادہ نہیں کہ احتمال زندگی کا رہنا ہے۔ وہ اب بھی ہمیشہ کی طرح ناقابل حصول یقین کی تلاش کرتی ہے۔

۳۔ تصورات نے دو دنیاؤں میں ایک منظم امتیاز قائم کیا ہے ایک تو بالفاظ کانٹ مادیاتی یا حقیقی دنیا ہے اور دوسری روزمرہ کی زندگی اور سائنس کی دنیا ہے۔ جس کو تصورات محض عالم ظہور یا نمود کہتی ہے۔ اور پھر وہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقی و مادیاتی دنیا کے جاننے کا اس کے پاس ایک خاص طریقہ ہے جو علمائے سائنس اور عوام کے جاننے کے طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا جھوٹا ہونا روز بروز زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے اور عالم ظہور و عالم

حقیقی کا فرق بھی سرعت کے ساتھ ترک کیا جا رہا ہے۔

ان تین استقامت تک پہنچنے کے لیے جو تصویریت میں (میں) کہہ دیتے ہیں کہ اس کا فلسفہ میں، پائے جاتے ہیں، ڈیوے ارتقائی طریقے کا استعمال کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ ہر قسم کی طرح پیدا ہوا۔ اور کہتا ہے کہ اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سائنس کی جڑیں کاٹنے کے لیے منطقی ابطال کی کوشش سے زیادہ موثر ارتقائی طریقہ ہے۔ "اور یہاں پر وہ اس مخصوص پہلو کو بیان کرتا ہے جو اکثر معاصر نتیجہ تصویریت کی طرف اختیار کرتے ہیں۔ وہ اس کے سمجھنے، استدلال کو نظر انداز کرتے ہیں اور اس پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ یہ انسانی علم و تجربے کے دائروں کی موجودہ حالت کی محض ایک عقل حمایت و دستگیری ہے۔"

حصہ سوم

حقیقت

باب

حقیقت کیا ہے؟

۱۔ لفظ حقیقت

لفظ تصوریت کی طرح لفظ حقیقت کے بھی بہت سے معنی ہیں خصوصاً جب اس کی ترکیب دوسرے الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ان تمام معنی کا سلجھانا آسان نہیں۔ شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ اس لفظ کے اُن تین مربوط معنی پر غور کیا جائے جن کا استعمال ادب و فن میں ہوتا ہے۔ جہاں یہ حد تصوریت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آرٹ (یا فن) میں حقیقت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے میں پائے جانے والے توازن و جمال کے عناصر کو عمداً نظر انداز کرنا اور کہ یہ چیزوں کو بیان کرنا یا ہتیر و ذیل جزئیات کی تفصیل پیش کرنا یا اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ انفرادی اور جزئی اجزاء پر بہت زیادہ زور دینا؛ اور انواع اور کلی نونوں کو نظر انداز کر کے جزئی تفصیلات میں منہمک ہو جانا۔ لیکن فن و ادب میں حقیقت کے نہایت صحیح معنی یہ ہیں کہ واقعات کا جیسے بھی کہ وہ ہیں اعادہ کیا جائے، بغیر ان کی اس طرح توجیہ کرنے یا ان کو اس طرح تصور کرنے کی کوشش کے کہ ان کے خیر کے عنصر کو شر پر اور جمال کے عنصر کو بد صورتی پر غالب کر دیا جائے۔ ٹامس ہارڈی کے ناول اس معنی میں حقیقت کی نہایت اچھی مثال ہیں۔ لفظ حقیقت کا فلسفیانہ استعمال اس تیسرے معنی سے بہت زیادہ قریب ہے۔

بہر حال فلسفے میں اس لفظ کا استعمال بہت سارے اہم میلانات کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ ان تمام میں جز مشترک یہ ہے کہ ان حقائق پر زور دیا جائے جو اس عمل و قوت سے بالکل بے نیاز ہیں۔ جس کی وجہ سے افراد انسانی کو ان کا علم ہوتا ہے جارح شیطانی اس کو اس طرح ادا کیا ہے: علم کے لحاظ سے حقیقت کے مختلف درجے ہیں۔ حقیقت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم عینی کوئی چیز باطنی باقی ہے؛ بالفاظ دیگر ادراک فکر کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف ادراک و فکر کے شعور ہی کی طرف۔ حقیقت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہو گا کہ جس چیز کا بھی ادراک یا فکر ہوتا ہے۔ وہ علم سے علیحدہ وجود رکھتی ہے اور ٹھیک اسی صورت میں جس صورت میں کہ اس کے وجود کا یقین کیا جاتا ہے؛ بالفاظ دیگر ادراک و تعقل ہمیشہ راست و اصل اکتشاف ہیں، اور غلطی عینی کوئی شے نہیں پائی جاتی۔ اس طرح حقیقت کے کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ معنی میں وسیع فرق ہے۔ حقیقت کی سادہ ترین شکل حقیقت سادہ ہے۔ جو عوام کا یقین ہے کہ ہر شیاوی میں ان کو جن اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے وہ ایسی ہی حقیقی ہیں جیسے کہ ان کا تجربہ کیا گیا ہے، کوئی لحال ان کا تجربہ کیا جا رہا ہو یا نہ ہو۔ اپنی کتاب (A THEORY OF DIRECT REALISM) میں جے آئی ٹرنر اس کو حقیقت مجزوم کہتا ہے تاکہ اس کا راست یا بدیہی حقیقت سے امتیاز کیا جائے جس کی وہ خود حمایت کرتا ہے۔ ہم نے اپنی اس کتاب کے پہلے باب میں اس قسم کی حقیقت سے فلسفہ عوام یا غیر فلسفیوں کے فلسفے کے نام سے بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مزاج قائل حقیقت اس ناقص و خام قسم کی حقیقت کو نہیں مانتا، بلکہ اشیائے حواس کی بجائے زیادہ لطیف ساختہ اشیا، جیسے نقاط و اجرام، پر دھان و بریقے وغیرہ دیکھتا ہے۔

۱۔ جارح شیطانی کتاب (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) صفحہ ۱۶۳۔ ایڈیٹر

ڈاکٹر نٹ ڈیک شائع کردہ میکلن کمپنی۔

۲۔ حقیقت کی تاریخی صورتیں

حقیقت ایک نہایت قدیم فلسفہ ہے لیکن اس کو ہمیشہ اس نام سے نہیں یاد کیا گیا۔ مادیت و فطرت کے نام سے فکر انسانی میں حقیقت کے میلانات کم و بیش وسیع طور پر پائے جاتے تھے اور اپنا اثر بھی رکھتے تھے جو کوئی فلسفہ حقیقت کی تاریخ فکر میں تدریجی ارتقاء کا پتا لگانا چاہتا ہے۔ اس کو چاہیے کہ البرٹ لانگے کی تین جلد والی کتاب "تاریخ مادیت" (HISTORY OF MATERIALISM) کا مطالعہ کرے جو حال ہی میں دوبارہ شائع ہوئی ہے۔ فطرت و مادیت کی شکل میں حقیقت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ یونانی ذریت اور ہرکلیطوس اور خصوصاً دیمقراطیس کا فلسفہ ہے۔ رومیوں میں گلیٹس نے اپنی نظم (DE RERUM NATURA) (ماہیت اشیاء) میں دیمقراطیس کی ذریت کا استعمال کر کے اس فلسفے کو پھر سے زندہ کیا۔ تاتس باس جو پہلا عظیم الشان جدید فلسفی ہے اس مادیت و فطرت کا خاص نمائندہ ہے جس کی تکمیل گالیلیو کی سائنس کی بنیاد پر ہوئی۔ تاہم فلسفے کے ان اقسام میں سے کسی کو حقیقت نہیں کہا گیا، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یہ تمام فلاطونیت کے بالکل مخالف تھے اور وہ اس زمانے میں حقیقت کہلاتی تھی۔

(۱) قدیم حقیقت: یہ تصورات فکر دلتے نظریے کا نام ہے جو قرون وسطیٰ میں اس وقت غلبہ پذیر ہوا۔ جب مدرسہ میں یہ مناقشہ پیدا ہوا کہ آیا انواع کے نام محض الفاظ ہیں یا حقائق؟ قدیم حقیقت نے اپنے نظریے کی بنیاد فلاطون کے اس نظریے پر قائم کر کے کہ تصورات (کلی انواع یا مثل کے معنی ہیں) ان جزئی موجودات سے، جن میں ان کا اظہار ہوتا ہے، زیادہ حقیقی تھا، یہ دعویٰ کیا کہ کلیات، یا اقسام، ہی صرف حقائق ہیں۔ اس لیے قدیم حقیقت کلیات کی ماہیت کا ایک نظریہ قرار پائی جو اولاً ان کے وجود یا قیام سے بحث کرتا ہے یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ بہت سارے معاصر حقیقیہ مدرسیت کے قائل حقیقیہ اس امر میں

اتفاق کرتے ہیں کہ کلیات حقیقی ہیں (دیکھو حصہ پنجم باب ۲، بندہ) اس طرح قدیم حقیقت کا بنیادی دعویٰ ہم عصر حقیقت میں شامل کر لیا گیا ہے۔

(ب) استحضادی حقیقت: جان لاک کا فلسفہ ثنویت (اور بعض دفعہ ڈیکارٹ کا فلسفہ ثنویت بھی) عموماً اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بعض خارجی صفات پائی جاتی ہیں جن کو صفات اولیہ کہا جاتا ہے، مثلاً امتداد، صلابت، حرکت، سکون و عدد اور چند قوتیں (دوسرے اجسام میں تغیر پیدا کرنے اور ذہن انسانی میں صفات ثانیہ (مثلاً رنگ، مزہ، بو وغیرہ) کے تصورات پیدا کرنے والی قوتیں) پائی جاتی ہیں جو درک کی ضرورت سے مستقل اور خارجی طور پر حقیقی ہیں۔ ہمارے ذہن میں ایسے تصورات پائے جاتے ہیں جو ان حقیقی صفتوں یا قوتوں کی اجواسیادیں ہوتی ہیں، نقل کرتے ہیں یا ان کا استحضار کرتے ہیں، اسی بنا پر اس نظریے کو استحضادی حقیقت کہا جاتا ہے۔ بشپ بارسکے اور ڈیوڈ ہیوم کی تنقید و نکتہ کی وجہ سے استحضادی حقیقت بدنام ہو گئی، لیکن اب اس کو پھر زندہ کیا جا رہا ہے اور اس کی بعض صورتیں ہم عصر حقیقت سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

(ج) فطری حقیقت: حقیقت کی یہ نوع ہیوم کے اس ارتیابی نتیجے کے رد عمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ کوئی شے ارتسام حواس سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقت نہیں رکھتی۔ ٹائٹس ریڈ نے اس نظریے کو پوری اہمیت کے ساتھ ترقی دی۔ ریڈ کی رائے میں ہمیں قسم عام کے چند اصولوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا ہمیں فطری طریقے سے علم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے وقوف یا دیوانہ شخص ہی اس ابتدائی یقین کو ترک کرنے کی کوشش کرے گا کہ موجودات خارجی ارتسامات حواس سے علیدہ پائے جاتے ہیں، لیکن ریڈ لاک کی طرح ثنویت کا قائل نہ رہتا۔ اسکاٹش فلسفے کے نام سے اس فطری حقیقت کا فلسفہ پر بڑا اثر رہا ہے جو ہمارے زمانے میں اب نظریے کی اشاعت کی۔ اورٹی ٹیکس جس کی کتاب (PHYSICAL REALISM) (طبعی حقیقت) ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ اسکاٹش اسکول کی حقیقت

کاقائل ہے۔

(د) ہر بارٹ والی حقیقت: اس حقیقت کی بنیاد ایمانوئل کانت کا فلسفہ ہے۔ جے، ایف ہر بارٹ نے (جو کو گنبرگ یونیورسٹی میں کانت کا کچھ زمانہ جانشین رہا ہے) کانت کی شے کا ہی اور مادراتی ایٹمی انتہائی "حقائق" میں تحلیل کی اور ان "حقائق" کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا۔ ان حقائق کے مختلف مرکبات سے روزمرہ کی زندگی کے معمولی اشیائے حواس پیدا ہوتے ہیں۔ ہر بارٹ والی اس حقیقت نے بھی ہم عصر حقیقت پر بڑا اثر کیا ہے، اور ہر بارٹ اس امر میں تعریف کا بڑا مستحق ہے کہ اس نے کانت کے فلسفے کی پوشیدہ حقیقت کو نمایاں ترقی دی۔

(ه) متغیر اشکل حقیقت: ہربرٹ اسپنسر نے اپنے نظریے کو اس نام سے یاد کیا ہے جس کی مدد سے ذہن دماغ کے تمام مظاہر کے پیچھے ایک ناقابل علم حقیقت کا وجود پایا جاتا ہے۔ اسپنسر کا خیال تھا کہ قابل علم دنیا کا ہر واقعہ ناقابل حقیقت کے کسی حال یا کیفیت سے مربوط ہے، لیکن ان میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اسپنسر کے اس نظریے اور ہم عصر حقیقت کی چند صورتوں میں بھی قریبی تعلق ہے۔

۱۔ میری کتاب ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY میں مائیکس کی مادیت استحضاری حقیقت (ڈیکارٹ اور لاک) ریڈ کی فطری حقیقت، ہر بارٹ والی حقیقت اور اسپنسر کی متغیر اشکل حقیقت سے اقتباسات ملیں گے۔ نیز میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں جارج نیٹاناکارہ اقتباس پڑھو جو اس نے "ہربرٹ اسپنسر کے ناقابل علم وجود پر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ ہم عصر حقیقت میں اسپنسر کی لاادریت ایک اہم جزو ہے۔"

۲۔ ہم عصر حقیقت کے اقسام کا اصطفا

(۱) سترس کا اصطفا: انگریزی بولنے والی دنیا میں ہم عصر حقیقت کے انواع کا اصطفا کرنے میں آر، ڈبلیو، سترس نے قومی اعتبار سے تقسیم کرنے کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ اس کی جہت یہ ہے کہ جو لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو شخصی طور پر جانتے ہیں، ایک دوسرے پر نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں، اسی بنا پر وہ انگریزی حقیقت سے بحث کرتا ہے جس کے نمائندے برٹنڈرسل، جی ای مور، ساموئل الیگزینڈر، پرسی تن، ایل لے زیڈ، ہی ڈی ہارڈ، الائیڈ مارگن اور اسے این وائٹ ہڈ ہیں۔ اس کو چاہیے تھا کہ جے ای ٹرنز، ایل جے رسل، ڈاؤس ہس، سی ای ایم جڈ، جان لیڈ و غیر ہم کا بھی ذکر کرتا۔ اس کے بعد سترس امریکی حقیقت کو لیتا ہے اور اس کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے۔

حقیقت جدید اور حقیقت انتقادی۔ اسی قسم کی تقسیم انگریزی حقیقت میں بھی ہو سکتی ہے لیکن یہ دو نام دو کتابوں سے لیے گئے ہیں جو امریکہ کے مفکرین کی جانتوں نے لکھی ہیں۔ انھوں نے ایک ساتھ غور کر کے بعض ایسے اصول پیش کیے ہیں جن پر ان کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف کوئی ایسی اجتماعی کوشش انگلستان میں نہیں کی گئی۔ تاہم انگریز حقیقت مختلف جماعتوں میں تقسیم ہیں۔ علاوہ ازیں بے شمار امریکی حقیقت ایسے بھی ہیں جنہوں نے کسی کتاب کے لکھنے میں اشتراک عمل نہیں کیا اور سترس نے ان کا لحاظ نہیں رکھا۔ ان میں سے ممتاز ای بی میک گلوری، ایم، آر، کوہن، جی ایس فلرٹن، جے توآن برگ، سی جے ڈیکوس اور جے ای بوڈن ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقیقت کا ایک جدا نظر نظر پیش کیا ہے۔

اس لیے سترس کا اصول تقسیم ناقص ہے۔ کیونکہ وہ انگریزی بولنے والی دنیا کے تمام حاسیان حقیقت کا لحاظ نہیں کرتا۔ اور اس اصطفا کو کامل بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم جرمن اور فرینچ حقیقت کی ایک جماعت قائم کریں کیونکہ جرمنی اور فرانس میں بھی مثالیں پائی

پائی جاتی ہیں۔ جرمن مفکرین ہسٹل اور مائے ٹونگ خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ برطانوی و امریکی مفکرین پر ان کا بڑا اثر ہوا ہے۔

جس کتاب کا نام (THE NEW REALISM) (حقیقت جدیدہ) ہے۔ اس کے چھ مصنف یہ ہیں، اڈولف بی ہرلٹ، والٹر، ٹی، مارون، ولیم پی مانیگیو، رالف ہارٹن پری، والٹر پی پکن اور ای بی اسپالڈنگ۔ یہ کتاب ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی، لیکن حقیقت کی تحریک اس کا اس بیان میں اظہار ہے) درحقیقت اس وقت شروع ہوتی ہے۔ جب جوشیا رائس کی کتاب (THE WORLD AND THE INDIVIDUAL) (دنیا و فرد) شائع ہوئی۔ اس کتاب کی پہلی جلد میں حقیقت کے اس مفروضے کا کہ اشیا علمی امتیاز سے بالکل غیر محتاج ہیں۔ نہایت امتیاز کے ساتھ امتحان کیا گیا ہے اور اس کو روک دیا گیا ہے۔ ۱۹۱۷ء، ۱۹۲۲ء کے رسالے (NONIST) میں پرسی نے تفصیل کے ساتھ اس تنقید پر بحث کی ہے۔ جو رائس نے حقیقت پر کی تھی اور زیادہ تر رائس کو جواب دینے کی اسی کوشش کی وجہ سے حقیقت جدیدہ ایک نئے قسم کا فلسفہ بن گئی تھی حقیقت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "حقیقت کا قائل اس کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک دمطیہ ہے۔ یعنی ایک ایسی شے جو ان تمام تصورات سے غیر محتاج ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جاسکتے ہیں۔ حقیقت کے قائل کی رائے میں حقیقی شے اپنا ایک مقام رکھتی ہے، خواہ وہ کسی انفرادی تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔ حقیقی شے ادلا اپنا وجود رکھتی ہے اور ہر قسم کے ثانوی معانی، علایم، اضافات یا تصورات سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جاسکتے ہیں" اس طرح حقیقت کی یہ نوع رائس کی تصورات مطلقہ کے خلاف مجاہد و مباہلے کی صورت میں پیدا ہوئی اور اپنے ایک اصلاحی تحریک ہونے کا اعلان کیا۔ ان چھ نمائندوں میں سے ہر ایک نے ایک مختصر مدعا کا قاعدہ پیش کیا جس کو اس کے رفقاء نے منظور کر لیا اور ان چھ قاعدوں کو "حقیقت جدیدہ" کے ضمیمے کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔ ان سے امریکی

جدید حقیقت کے بنیادی تعلیمات کا اچھا اندازہ قائم ہو سکتا ہے۔

جس کتاب کا نام (ESSAYS IN CRITICAL REALISM) ہے (مضامین بر حقیقت انتقادی) اس کے مصنف سات آدمی ہیں: ڈیورنٹ ڈریک، آرتھر اولو جانے، جیمس بی پراٹ، آرتھر کے روجرز، جارج منٹینا، آرڈلیو، سلس اور سی اے، اسٹرانگ۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ مختلف معنائیں ہر آدمی نے علیحدہ علیحدہ لکھے ہیں لیکن ہر ایک کے بنیادی موقف سے سمجھوں کو اتفاق ہے۔ دیباچے میں یہ بات صاف کر دی گئی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں مصنفین کا اصل مقصد اپنی حقیقت کو حقیقت جدیدہ سے ملینے کو تھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ہماری حقیقت طبعی وحدت پسند حقیقت نہیں اور بعض منطقی حقیقت ہے اور ان بے شمار مشکلات سے پاک ہے، جو جدید حقیقت کی عام مقبولیت کی راہ میں حائل ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ ان اغلاط و ابہامات سے بھی آزاد ہے جو لاکھوں آدمی کے اسباق کی قدیم حقیقت میں پائے جاتے ہیں۔ اس طرح انتقادی حقیقت جدید حقیقت کے یکجہی وحدت پسند اور ریاضیاتی اور منطقی میلانات کے خلاف رد عمل کے طور پر پیدا ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقت جدیدہ کا قائل تصوریت پر حملہ کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انتقادی حقیقت تصوریت کا ایک فلسفہ ہے، لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ وہ حقیقت جدیدہ کی بر نسبت بہت ساری تصویریتیں خصوصیات اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اگر مانتیگو کی جدید تحریرات سے اندازہ لگائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بظاہر حقیقت جدیدہ سے ہٹ کر تصویریت ہی کی طرف مائل ہے۔

(ب) ہم عصر حقیقت کا اصطلاح پیش کر دہ فلر اٹمن، فلر اٹمن نے جنہوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم پائی ہے اور حقیقت کی ایک بہترین تاریخ لکھی ہے سلس

ڈاکٹر فلر اٹمن کی کتاب (REALISM-AN ATTEMPT TO TRACE ITS ORIGIN AND DEVELOPMENT IN ITS CHIEF REPRESENTATIVES WITH A FOREWORD BY J.A.SMITH, CAM. UNIV. PRESS) (باقی لکے صفحہ پر)

کی بر نسبت اصطلاحات کا ایک بہت زیادہ منطقی اصول اختیار کیا ہے۔ اولاً وہ حقیقت کے عصر قدیم کو عصر جدید سے ممتاز کرتے ہیں اول الذکر عنوان کی تحت وہ ویکارٹ کے فلسفے میں حقیقت کے آغاز پر بحث کرتے ہیں اور فلک اور ریڈ کی حقیقت کی مختصر توضیح کرتے ہیں۔ عصر جدید کی تحت وہ حقیقت کے تمام ہم عصر انواع سے بحث کرتے ہیں۔ ان تماموں کی خصوصیت مشترکہ یہ ہے کہ وہ اس دوسرے مقدمے کا اقرار کرتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود ہے اور ادراک سے اس کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ لیکن یہاں پر تین سلسلے ملتے ہیں پہلے سلسلے کی نمائندگی جرمن علمائے نظریات کرتے ہیں۔ جنہوں نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے کہ دنیا "تجربہ معنی ہے۔ یہ شوپے، مائخ، ادی نائیس کا نظریہ ہے۔ ان مفکرین نے اس امر پر توجہ دیا کہ حقیقی اشیاء کا علم ادراک سے ہوتا ہے لیکن وہ ان اشیاء کو تجربے سے بالکل مستقل اور غیر متماثر قرار دینے میں ناکامیاب ہوئے۔ دوسرے سلسلے کی نمائندگی جرمنی میں مانی ٹوگ، انگلستان میں اسٹارٹ اور امریکہ میں انتقادی حقیقت کے حامی کرتے ہیں۔ یہ اشیاء کے استقلال پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں لیکن ادراک کے بدیہی ثابت کرنے میں ناکامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرا سلسلہ ان دونوں سلسلوں کی ترکیب ہے۔ یہ بعض حقیقی نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ کیونکہ یہ اشیاء کے استقلال اور ادراک کی بجاہت دونوں پر زور دیتا ہے۔ اس سلسلے میں فلر اٹمن، الکر نڈر، رسل اور امریکہ کے جدید حقیقت کے حامیوں سے بحث کرتے ہیں۔ وہ جی ائی مور کی حقیقت کو اس تیسرے سلسلے کی حقیقت کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں اور اس تیسرے سلسلے میں ایچ، ڈیلیو، بی جوزف، پریچرڈ اور کوک دلس کو بھی داخل کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اس سلسلے کی ایک جداگانہ حیثیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ نوٹ

بقیہ حاشیہ

(NEW REALISM AND OLD REALITY)

نیز مقابلہ کوڈی، نوٹھرایا اس کی کتاب

کے متعلق ظفر الحسن نے جو رائے قائم کی ہے اور ہم عصر حقیقیہ میں اسکو جو سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفی قرار دیا ہے۔ اس کے متعلق ہم جو بھی خیال کریں، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا پیش کردہ اصطفا ف تقسیم کے منطقی اصول پر مبنی ہے اور موجودہ زمانے میں فلسفے کے جو مختلف میلانات ہیں جن کو حقیقت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی توضیح میں نہایت کار آمد ہے۔

ولیم جمیس اور حقیقت کے دوسرے موسین

پری، سلسلے اور رسل، سب کے سب ولیم جمیس کو حقیقت جدیدہ کا حقیقی موسس قرار دیتے ہیں۔ جمیس کی کتاب (ESSAYS IN REDICAL EMPIRICISM) کے دیا ہے میں پری (جو اس کا مدیر ہے) لکھتا ہے کہ جمیس کا "بنیادی تجربیت" والا نظریہ اپنی تکمیل کی بنیادی صورت میں "نتیجت سے آگے بڑھ کر حقیقت کی بالعد الطبیعیات کا آغاز کرتا ہے۔ وہ جمیس کی تصنیف (THE MEANING OF TRUTH) (معنی صداقت) کے دیا ہے سے تین اقتباسات نقل کرتا ہے اور ان کی تشریح کرتا ہے تاکہ اپنے مطلب کو ثابت کر دکھائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جمیس کے یہ اقتباسات امریکہ کی جدید حقیقت کے نہایت اہم ماخذ ہیں کیونکہ "حقیقت جدیدہ" والی کتاب کے چھ مصنفین میں سے اکثر جمیس کے شاگرد تھے، اور اس کے "بنیادی تجربیت" والے نظریے کے قائل تھے اور دلائل کی تصویریت مطلقہ سے جمیس کو جو دشمنی تھی اس میں بھی اس کے ہم خیال تھے جمیس نے لکھا ہے: "بنیادی تجربیت مشتمل ہے (۱) ادلائک اصول موضوعہ پر (۲) ثانیاً واقعے کے ایک بیان پر (۳) ثالثاً ایک نتیجے پر جو تقسیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے۔

(۱) اصول موضوعہ یہ ہے کہ جو چیزیں فلسفیوں کے ہاں قابل بحث ہوں گی وہی ہوں گی جو تجربے سے حاصل شدہ مدد میں قابل تعریف قرار پائیں گی (جو چیزیں کہ اپنی

لذیت کے لحاظ سے ناقابل تجربہ ہیں جو شئی پائی جاسکتی ہیں، لیکن یہ فلسفیانہ بحث کے مواد کا حصہ نہیں بن سکتیں)۔ (۲) واقعے کا بیان یہ ہے کہ اشیاء کے درمیانی اضافات، خواہ اتالی ہوں یا انفصالی، بدیسی جزئی تجربے کے اتنے ہی مواد ہیں (نہ کم نہ زیادہ) جتنے کہ خدا اشیاء۔ (۳) نتیجہ جو تقسیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے یہ ہے کہ اسی وجہ سے تجربے کے حصے ایک دوسرے کے ساتھ ان اضافات سے وابستہ ہیں جو خود تجربے کے حصے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ کائنات جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے کسی خارجی اور ذاتی تجربہ رابطے کی ضرورت نہیں رکھتی، بلکہ خود اپنی ذات سے ایک مسلسل ہیئت رکھتی ہے۔ پری کے خیال میں یہ اقتباس حقیقت جدیدہ کا اصل اصول ہے۔ وہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ حقیقت تجربے کا ایک سلسلہ ہے۔ "میک گوری" نے اس تصور کو اختیار کر کے کہ حقیقت تجربے کا ایک سلسلہ ہے اس کو اپنی حقیقت کی بنیاد قرار دیا ہے، اور اس طرح سلسلہ مرور (جو فطرت ہے) کے بیان کو صاف طور پر جمیس کے اس نظریے پر قائم کیا ہے۔ جس کو شعور کے چشے والا نظریہ کہتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم نے اپنی کتاب (TREATIES ON HUMAN NATURE) (درالہ فطرت انسانی) میں اس امکان کا ذکر کیا ہے کہ تجربے کے ان عناصر کے مستقل وجود کو فرض کیا جا سکتا ہے جن پر (بالفاظ جمیس) شعور کا چشمہ مشتمل ہے لیکن ہیوم نے اس مفروضے کو رد کر دیا۔ کیونکہ وہ اس کے فلسفے کے بنیادی مفروضات کے خلاف۔ اب جمیس نے ہیوم کے اس مفروضے کو قبول کر لیا اور اس کی صداقت کی تائید کی۔ یہ عناصر جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے نہ مادی۔ یہ بے ہمہ مواد ہیں جن سے ذہنی اور مادی اشیاء کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ بے ہمہ موجودات کا یہ نظریہ، جو نہ ذہنی ہیں نہ مادی، بلکہ جو ذہن اور مادے دونوں کی بنیاد ہیں، عام طور پر حقیقت جدیدہ کے ماننے والوں کے نزدیک قبول کر لیا گیا ہے۔ ہولٹ نے "حقیقت جدیدہ نامی کتاب میں ایک مضمون لکھا ہے جس میں اس نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے اور رسل نے

بھی اس کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا اخذ دہی ولیم جیس کی بنیادی تجربیت والی تعلیم ہے
لہذا جیس کو حقیقت کا موسس تسلیم کیا جانا چاہیے یا کم از کم حقیقت کی اس نوع کا موسس
جس کو جدید حقیقت یا تعدیل و حدیت کہا جاتا ہے۔

تاہم نظرا لحسن کو انکار ہے کہ جیس حقیقت کا موسس تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اپنے
بنیادی تجربیت کے نظریے کی وجہ سے جس کی توضیح اس نے ستمبر ۱۹۰۴ء میں شائع کرنی شروع
کی، جیس نے امریکہ میں حقیقت جدیدہ کو ایک ہجاء پہنچایا اور اس کو ایک راہ پر لگا دیا۔
اس امر کا انکار کہ ذہن موضوع ہے، تمام حقیقت کو ایک عجائبات خارجی مواد میں تحلیل کر دینا
جس کو "تجربہ محض" یا "بے ہمہ مواد" کہا جاتا ہے، علم کا یہ تصور کہ وہ اشیاء کی درمیانی اضافت
ہے۔ یہ وہ اصول ہیں جن کے لیے جیس، ماتخ کار ہیں منت ہے اور نیز عقلیت کے خلاف
جنگ اور باطنی اضافات کا اصول، یہی تمام وہ عناصر ہیں جو حقیقت جدیدہ کے قائل
کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن نہ جیس اور نہ ہی ماتخ سے اس کو حقیقت مائل
ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پرکشی کا دعویٰ ہے کہ ماتخ کی کتاب ANALYSIS OF
SENSATION صفحہ ۲۶۵ (تحلیل جس) حقیقت کی کلاسیک ہے، اور اس کا یہ بھی ادعا ہے
کہ جیس اپنی بنیادی تجربیت کی تعلیم کی وجہ سے منظریت سے نکل کر حقیقت کی طرف
جاتا ہے (مقابلہ کرو (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) صفحہ ۳۶۵) لیکن
یہ دونوں نتائج غلط نظر آتے ہیں۔ نظرا لحسن کا خیال ہے کہ پرکشی کے لیے یہ فرض کرنا فطری
امر تھا کہ جیس حقیقت کا قائل تھا کیونکہ جیس نے تجربہ (= اشیاء تجربہ) کو تمام حقیقت کا
مواد قرار دیا تھا، اور پرکشی چاہتا تھا کہ جیس کے نظریے کو متوافق بنایا جائے۔ لیکن یہ تو یہ ہے
کہ جیس متوافق نہ تھا۔ اس کی اصلی حقیقتی رائے وہی ہے جو ماتخ اور اویناریس کی تھی اور وہ

یہ نہیں کتا کہ تجربے کے عناصر تمام ذہنوں سے مستقل و غیر متنازع ہیں۔ جیس اس سوال کو اٹھاتا
ضرور ہے لیکن جب اٹھاتا ہے تو وہ نظریہ ہمہ رو حیت کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ ایک
ادراکی منفر جو کسی ذہن کے تجربے میں نہیں آتا "خود اپنے ہی لیے ایک تجربہ ہوگا۔ اس
لیے جیس حقیقت حقیقت کا قائل نہ تھا۔

نظرا لحسن کو اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے تھا کہ جیس اس معنی میں حقیقت کا متوافق حامی
نہ تھا جس معنی میں کہ نظرا لحسن نے حقیقت کی تعریف کی ہے کسی جدید فلسفے کا موسس
ہرگز توافقی پسند نہیں ہو سکتا اگر آپ توافقی کا معیار اس کے نظریے کے جدید ترین
ترقیوں کے ساتھ موافقت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ صرف اصول بیان کر دیتا ہے جس کو دوسرے
اختیار کرتے اور ترقی دیتے ہیں۔ اسی معنی میں ولیم جیس تاریخ فلسفہ میں حقیقت جدیدہ کے
مشہور موسسین میں سے ایک کو تسلیم سمجھا جائے گا جس کی ابتداء اس کی زندگی کے آخری
ایام میں بارڈرڈیونیورسٹی میں اس کے بعض قابل تلامذہ نے کی۔ لیکن جیس تاریخ فلسفہ میں
نتیجیت کا بانی بھی سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس کی حیثیت ہم عصر فلسفے کے دو نہایت اہم
انواع کے بانی کی ہے جو ایک فقید المثال حیثیت ہے۔

بہر حال یہ کنا جمع نہیں کہ صرف جیس ہی حقیقت کا موسس تھا۔ جیس اعتراف کرتا ہے
کہ وہ شاید دورت ہا جن کار ہیں منت ہے جو ایک انگریز فلسفی تھا، اور جس کے متعلق نظرا لحسن
بھی حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اس نے جی ائی مور پر بہت اثر کیا ہے۔ اے اے ائی اہمیت کہتا ہے
کہ حقیقت جدیدہ کے دو پیش رو ہا جن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس تھے، بلاشبہ ان دونوں نے
جی ائی مور، سیامویل الگنڈر اور دوسرے حامیان حقیقت جدیدہ کو متاثر کیا تھا۔ وہ
لکھتا ہے کہ شاید دورت ایچ ہا جن، پیشرو، نے (انگریزی حقیقت جدیدہ والے ایل ٹی
ہاوب ہاؤس کے ساتھ) اس امر کی کوشش کی کہ جس شے کا حقیقی تجربہ کیا جاتا ہے۔ اس کی
ذہنی تحلیل میں بالموافق ادراک کے ذریعے اشیاء کی حقیقت تک ما پہنچے شے وہی ہے

جیسی کہ وہ ہمیں معلوم ہوتی ہے، وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو شعور مدرک کے وجود سے مستقل و غیر محتاج ہے۔ یہی اس مماثلت کا ذکر کرتا ہے جو اس تصور میں کہ حقائق وہی ہیں جیسے کہ وہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں (اور جس کو ہمیں بار بار شیاؤں پر حتمی حتمی سے منسوب کرتا ہے) اور جیسے کہ اس اصول موضوعہ میں پائی جاتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ جہاں تک کہ انگریزی اور امریکی حقیقت جدیدہ کا تعلق ہے ان کے اہم نوکسین یہ ہیں: ولیم جیمز، شیاؤں پر حتمی اور اہل ٹی ڈوب ہاؤس۔ لیکن سترس بھی اس واقعے کا صحیح طور پر ذکر کرتا ہے کہ ایف جے اے اوڈبرج بھی، (جو ہائیس کا سچا طالب علم رہا ہے اور جو ان دونوں حقیقت کے ستر فائدوں میں سے ہے) امریکی جدید حقیقت کی ابتداء ترقی میں کافی اثر رکھتا تھا۔

برگسٹن نے بھی (جو فرانس کا مشہور مادی حیاتیات ہے) حقیقت کو بہت متاثر کیا ہے، خصوصاً اپنے اس نظریے سے کہ مروجہ فطرت کی زندہ حقیقت ہے۔ لیکن وہ خود حقیقت کا قائل نہیں۔ وہ تصوریت سے نہایت قریب ہے، جیسا کہ اس کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ جو کش حیات (ELAN VITAL) کی ایک پیداوار ہے، اور مادہ ذہن کا آفریدہ ہے۔

باب

حقیقت کے طریقے

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

عام طور پر حقیقت اس امر میں متفق ہیں کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی ضرورت ہے۔ ضرور دیا جائے تصویریت پر حقیقت کا یہ ایک عام الزام ہے کہ تصویریت اپنے طریقے میں سائنٹفک پہلوؤں سے زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ مثلاً ادب، فن اور مذہب سے۔ حقیقت کے اصلاحی نظام العمل کا بڑا حصہ اس امر پر مشتمل ہے کہ سائنس اور فلسفے کے قریبی تعلق پر زور دیا جائے اور فلسفیانہ طریقے کا ایک ایسا نصب العین قرار دیا جائے جو خالص سائنٹفک ہو۔ صرف اسی طریقے سے حقیقت کے اس مقصد کا تحقق ہو سکتا ہے کہ خالص سائنٹفک فلسفہ حاصل کیا جائے۔

جیسا کہ مائرس آرکوہن صیح طور پر بتلاتا ہے کہ جو لوگ حقیقی سائنٹفک فلسفہ پیش کرنا چاہتے ہیں اور اپنے فلسفے کے لیے سائنس کے اکتشافات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ تین طریقوں پر کاربند ہو سکتے ہیں (۱) وہ مختلف علوم (سائنس) کے واقعات و قوانین کو ترکیب دے کر ان سے حقیقت کی ایک ایسی جدید فلسفیانہ توجیہ کی تشکیل کر سکتے ہیں جو حقیقی طور پر

۱۔ دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف ریجن اینڈ ٹھیکس میں اس مضمون حقیقت پر مضمون صفحہ ۵۸۳ وغیرہ۔

۲۔ دیکھو خصوصاً اس کا خطبہ صلاحت (PHILOSOPHICAL REVIEW) جلد ۱۲، صفحہ ۳۶ تا ۳۸۔

۳۔ اس مقالے میں جو ہے جس کا ذکر نیچے صفحہ ۱۴۱ (نوٹ) میں ہوا ہے۔

۱۔ دیکھو مائرس آرکوہن کی کتاب REASON AND NATURE (مقل فطرت) صفحہ ۱۴۱ (بارکورٹ)۔

بریس اینڈ کو۔

سائنٹفک ہو۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر حقیقیہ کی یہی غایت ہے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ تمام علوم سے زیادہ عام ہے اور اپنی تعمیر ان نتائج پر قائم کرتا ہے جو علوم مخصوصہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس طریقہ عمل میں دو مشکلات سے سابلہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ صرف خصوصیات ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں کہ کسی سائنس کے حقیقی نتائج کیا ہیں اور فلسفی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ سائنس کے ہر شعبے میں ماہر خصوصی ہو سکے۔ اس کو سائنس کے اکتشافات کے عام بیانات پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً مختلف علوم کی ترکیب ضروری طور پر سائنٹفک نہیں ہوتی۔ دراصل یہ سائنٹفک ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ مختلف علوم کے معدود پر پہنچ کر ہمارے علم میں بہت ساری کمی رہ جاتی ہے۔ کسی نام نہاد ترکیب کو یا تو اس کمی کو بالکل نظر انداز کر دینا پڑتا ہے یا اس کو ایسے مفروضات سے پورا کرنا پڑتا ہے جو سائنٹفک نہیں اور جو سائنس کے کسی طریقے سے قابل تصدیق نہیں۔ لہذا ایسی ترکیب کی بنیاد یقیناً زیادہ تر تخیل پر ہوگی نہ کہ سائنس پر۔ (۷) فلسفہ کو سائنٹفک بنانے کی کوشش کا دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ ہم فلسفے کا مخصوص دائرہ ان "اصول اولیہ" یا مفروضات کی تحقیق کو قرار دیں جن پر مختلف علوم کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ یہ کانسٹاکا طریقہ تھا اور اکثر حقیقیہ کانسٹاکا طریقے کے اس قدر حصے کو ماننے پر آمادہ ہیں۔ لیکن اس طریقے سے سائنٹفک فلسفے کی تعمیر کی کوشش میں دو اہم مشکلات پیش راہ ہوتی ہیں۔ سائنس کے اسامی مسلمات کا نظریہ ان مسلمات کے ممکنہ اغلاط کے اسقاط کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا اور یہ یقین کہ ہمیں فطرت کا حضوری علم حاصل ہے جو علوم مخصوصہ کے اکتشافات پر مقدم ہے، ریاضیات و طبیعیات کے جدید کشفیات کی رو سے غلط ثابت ہوا ہے۔ اسی لیے سائنس کے اصولی اولیہ کا علم کتنا ہی مفید و ضروری کیوں نہ ہو، اس کی تشکیل ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ناممکن ہوتی ہے۔

۱۰۔ اس قسم کے علم کی تشکیل کی ایک نہایت دلچسپ و عجیب جدید کوشش ایف۔ ایس۔ ایس۔ نارت راپ کی کتاب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(SCIENCE AND FIRST PRINCIPLES)

(۳) تیسرا طریقہ سائنس کے طریقوں کو وسیع کر کے فلسفے پر منطبق کرنا ہے۔ یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ فلسفے کا ایک اپنا مخصوص موضوع ہے، لیکن اس امر کے امکان کا دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس موضوع پر سبائے نظری طور پر بحث کرنے کے سائنٹفک طور پر بحث کی جاسکتی ہے۔ فلسفے کی غایت اپنے موضوع پر بحث کرنے کے لیے ایک ایسے مخصوص طریقے کی تعمیر قرار دی جاتی ہے جو سائنٹفک طریقے کے ان اساسی اصول کی توسیع ہوگی جو علوم مخصوصہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا نہایت امید افزا طریقہ ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سائنٹفک طریقے کا بنیادی اصول کیا ہے؟ یہاں حقیقیہ میں اختلاف آتا پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے دریافت کرنے کے لیے بعض تو ریاضیاتی و طبیعی علوم پر بھروسہ کرتے ہیں اور بعض میانیاں و اجتماعی علوم پر۔

سی۔ آڈی، براڈ سمجھتا ہے کہ فلسفیانہ انکشاف کے دو جدا تیز دائرے ہیں اور کوہن کامیلان اس کے ساتھ اتفاق کرنے پر ہے۔ ان میں سے ایک دائرہ تو یہ ہے کہ سائنس کے بنیادی تعلقات و مقولات و تہنقات کی صحت و درستگی کے ساتھ تعریف و تنقید کی جائے۔ اس سے فلسفے کو ایک ایسا مخصوص موضوع بحث ہاتھ آتا ہے۔ جو ہر مخصوص سائنس سے جدا ہے، تاہم اس کی تحقیق، تحلیل، تعمیم، تجرید کے انہی طریقوں سے کی جاسکتی ہے جو علوم مخصوصہ میں موثر ہیں۔ فلسفے کی اس نوع کو براڈ انتقادی فلسفہ کہتا ہے۔ یہ سائنس

(بقیہ حاشیہ)

(سائنس اور اصول اولیہ) (سائنس) میں کی گئی ہے۔ نارت راپ بتلاتا ہے کہ فطرت کے تین مختلف نظریات ہیں جن میں سے ہر ایک کی بنیاد مختلف مقدمات پر قائم ہے۔ یہ ریاضیاتی، تفاعلی اور طبیعی نظریات ہیں۔ وہ تفاعلی و ریاضیاتی نظریات کے خلاف طبیعی نظریے کی تائید کرتا ہے۔ گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کتاب سے سائنس کے اصول اولیہ کی تشکیل ہوتی ہے تاہم اس میں فلسفہ سائنس کا نفیس بیان مل سکتا ہے۔

سے ان طریقوں کو لیتا ہے جو وہاں کارآمد ثابت ہوئے ہیں۔ وہ قضایا کے ان مختلف انواع کو مرتب کرتا ہے جو ان علوم (سائنس) میں استعمال ہوتے ہیں، اور سائنس کے بنیادی تعلقات کرتا ہے، لیکن براڈ تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو سائنس کے آگے بڑھنا چاہیئے اور جمالیاتی، سیاسی اور مذہبی تجربے کے واقعات و اصول کو یکجا کر کے دنیا کے متعلق ایک نئی نقطہ نظر حاصل کرنا چاہیئے۔ یہاں اشیاء کو ان کے کلی اوصاف میں رکھ کر دیکھنے کا طریقہ ضروری ہے اس حد تک براڈ اور کون اور دوسرے حقیقیہ بھی ہنگامی کے جدیداتی طریقے کو استعمال کرتے پر آمادہ ہیں لیکن نظری فلسفہ خاص یا متین نتائج تک ہرگز نہیں پہنچ سکتا، اور اس کو انتقادی فلسفے کی ترقی تک ٹھہر جانا چاہیئے۔ اس لیے اس کو انتقادی فلسفے کے بالکل ماتحت ہونا چاہیئے۔

ہجمن نظری بے قابو نہ ہو جانے پائے بلکہ ہمیشہ اس پر قید رکھا جانا چاہیئے۔ ہم ایسے اختیاری نظامات نہیں تعمیر کر سکتے جو تجربی واقعات کے مفاد ہوں۔

بہر حال عام طور پر حقیقیہ برٹرنڈ رسل کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ فلسفے کو سائنس سے وسیع غیر محرب تعلیمات کے، جس کی سفارش فیل ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ منفرد، مفصل و قابل تصدیق نتائج کو جگہ دینی چاہیئے۔ بشرطیکہ وہ فی الواقع سائنٹفک بننا چاہتا ہے۔

۲۔ حقیقت اور منطق جدید

رسل اور دوسرے حقیقیہ کا خیال ہے کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا بہترین طریقہ

سن: دیکھو برٹرنڈ رسل کی کتاب (SCIENTIFIC METHODS IN PHILOSOPHY) فلسفے میں سائنٹفک

طریقے کا استعمال) صفحہ ۴۴۔ جن واقعات و امور کا دوسرے بند میں بیان ہوا ہے۔ اس کے لیے دیکھو ہسٹنگ کی انسائیکلو پیڈیا آف لیجن اینڈ ٹھکس۔

یہ ہے کہ فلسفے میں منطق جدید کے نتائج کا استعمال کیا جائے۔ یہ نتائج تین اہم اکتشافات پر مبنی ہیں: (۱) فریگیٹ، جرمین عالم ریاضیات نے عدد کے تصور کی تحقیق کی اور یہ ثابت کیا کہ اعداد جن کا ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے طبیعی موجودات ہیں نہ ذہنی، بلکہ ان کا تعلق محض ایک منطقی دائرے سے ہے۔ اس تحقیق نے اوصاف کے ایک محض ریاضیاتی منطقی دنیا کے وجود یا حقیقت کو ثابت کیا۔

۲۔ پانزویہ ایتالوی عالم ریاضیات، وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک نہایت ہی اہم فرق کو ظاہر کیا جو ایک قفیضہ مخصوصہ کی صورت (جیسے سقراط فانی ہے) اور قفیضہ کلی کی صورت میں (جیسے تمام انسان فانی ہیں) پایا جاتا ہے۔ اس چیز نے اس اضطراب و اختلال کو دور کر دیا جو اشیاء اور ان کی صفات، مقرون موجودات اور مجرد تعلقات اور عالم حواس اور عالم تصور افلاطونی کے درمیانی اوصاف میں پایا جاتا تھا (رسل) فلاطونی تصورات کے عالم میں جن کے طرف رسل یہاں اشارہ کر رہا ہے، فریگیٹ کے اعداد کا دائرہ بھی شامل ہوگا۔

۳۔ جارج کیلنٹر جرمین عالم ریاضیات نے لافناہیت و تسلسل کے مسائل کو حل کر دیا۔ اس نے بتایا کہ ہم ایک ایسے مجموعے کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں جو نامتناہی ہے گو اس کے تمام حدود کو یکے بعد دیگرے شمار کر کے ان کا جاننا ناممکن ہے۔ ایک نامتناہی مجموعہ اسی وقت تمام کا تمام فوراً فرم کر لیا جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی کس طرح تعریف کی گئی ہے، اور ایک غیر ختم سلسلہ کل کی تشکیل کر سکتا ہے گو اس میں ایسے نئے حدود کیوں نہ ہوں جو کل سے باہر ہوں۔ یہ بتا کر کہ اس قسم کے نامتناہی مجموعے قابل تصور ہیں اور تناقض بالذات نہیں کیا نظر نے تصویر کے ان جدیداتی استدلال کی بیخ کنی کر دی جو زمان و مکان جیسے تصورات کے تناقض ذاتی کو ثابت کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً کیلنٹر کے نظریے نے زینو کے استبعادات کو حل کر دیا جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حرکت ناقابل تصور ہے۔ چنانچہ رسل کتاب "زمان و مکان کو غیر حقیقی قرار دینے والے پراچین غیر متوتر ہو گئے اور بعد الطبیعیات

تغییرات کا ایک بہت بڑا میدان خشک ہو گیا۔

اب رسل اور دیگر حقیقہ کے خیال کی نوع سے فلسفے کے لیے مناسب طریقہ کا یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے بحث کرنے کے لیے اس تجریدی استدلال کے طریقے کو استعمال کرے جس کی ریاضیات میں تکمیل ہوئی ہے۔ اس سے باطنی اضافات کا عقیدہ رد ہو جائے گا اور جدید منطق کا خارجی اضافات والا نظریہ قبول کر لیا جائے گا۔ مختلف ریاضیاتی و منطقی اضافات کے لیے علامات مقرر کر کے رسل اور وارنٹ ہڈ، فریگے، پیانو اور کیا آئرس کے کشفیات کو ترکیب دینے اور ان کی تویسہ کرنے کے قابل ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت نے فلسفے کی جو سب سے زیادہ اہم و دائمی خدمت کی ہے وہ اسی جدید علامتی منطق کی ایجاد ہے۔ یہ سوال دوسرا ہے کہ آیا یہ مفروضہ درست بھی ہے کہ وہ طریقہ استدلال جس سے علامتی منطق کی تکمیل ہوئی ہے۔ فلسفے کے زیادہ مقرون موضوع بحث پر منطبق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس طریقے کو فلسفے کے تمام مسائل پر منطبق کرنے کے نصب العین کا یقینا ابھی تک تحقق نہیں ہوا ہے۔ حقیقت یہ حال اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ فلسفہ سائنس، ابعاد طبیعیات، اخلاقیات اور جمالیات کو ریاضیاتی منطق کے علائم میں لکھیں۔ وہ ابھی تک یہی امر ضروری پاتے ہیں کہ ان مضامین پر اسی زبان میں خامہ فرسائی کریں جو بہت زیادہ صحیح اور درست نہیں اور جس کو ہر ایک استعمال کرتا ہے۔

۱: برٹرنڈ رسل: مسائل فلسفہ منطقیہ، عثمانیہ یونیورسٹی، انگریزی کتاب کا صفحہ ۲۲۹۔

۲: باطنی اضافات کے نظریے کے لیے دیکھو اور صفحہ ۱۱۵

۳: دیکھو آر، ایم، ایٹن کی کتاب GENERAL LOGIC (عام منطقی) (سکریٹریز): اسے ای ایو

کی کتاب THE FUNCTION AND FORMS OF THOUGHT (ہولٹ) اور ایل ایس سیننگ

کی کتاب A MODERN INTRODUCTION TO LOGIC (کروول)۔

۳۔ طریقہ تحلیل

حقیقت جدید کے حایوں نے خصوصیت کے ساتھ طریقہ تحلیل کو فلسفے کا بنیادی طریقہ قرار دیا ہے۔ حقیقت جدیدہ کے نام سے جو کتاب لکھی گئی ہے اس میں ابتداء سے آخر تک اس طریقے پر زور دیا گیا ہے، لیکن ای جی اسپالڈنگ نے اپنی کتاب THE NEW RATIONALISM (عقلیت جدیدہ) میں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اسپالڈنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تحلیل و ترکیب دونوں ایک ساتھ استعمال ہونے چاہئیں۔ وہ تحلیل و ترکیب میں وہی اہم امتیاز قائم کرتا ہے جو اختیار کا مومن اور ریاضیاتی علوم میں قائم کیا جاتا ہے۔ تحلیل و ترکیب سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی موجودہ کل کا تجزیہ کرنا اور پھر اس کو ملا دینا جیسا کہ ایک صانع آلات کسی بالکل بگڑی ہوئی مشین کو توڑنا جڑنا ہے۔ فلسفے میں ہم ایسے کل سے بحث کرتے ہیں جن کی اس طرح تحلیل ہو سکتی ہے نہ ترکیب۔ اس لیے ہمیں تحلیل مقامی سے کام لینا پڑتا ہے۔

یہاں پر ہم کسی کل کا مشاہدہ و مطالعہ کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہمیں اس کے سارے حصص کا علم ہو جاتا ہے، اب ہم ان کو اسی مقام پر چھوڑتے ہیں جیسے اور جہاں پر کہ وہ ہیں، لیکن اس تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اجزایا حصص کا اس کل کے ساتھ کیا ربط ہے، اور ان سے اس کل کی کس طرح تشکیل ہوئی ہے۔ جب اس قسم کی تحلیل و ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ہمیں مخصوص انفرادی موجودات کا علم نہیں ہوتا بلکہ انواع کا جنہیں ہم دیکھ تو ہرگز نہیں سکتے، لیکن جن پر عقل دلالت کرتی ہے۔ ہم اس کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر مکان، مکی مثال پر غور کریں۔ ہم طبیعی اشیاء کے مکان کی تحلیل ابعاد تلاش میں کر سکتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک ایک خط مستقیم ہوتا ہے بغیر ابعاد کے، جس کی ترمیم پنسل کے خطوط کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان خطوط میں ابعاد تلاش پائے جاتے ہیں۔ اور ہم ہر خط کو چھوٹے خطوط میں تقسیم کر سکتے

ہیں جیسے ایک نقطہ کو بارہ انجول میں اب اگر ہم اسی طرح تحلیل و تجزیہ کرتے جائیں یہاں تک کہ اپنے آلات پیمائش کی آخری حد تک پہنچ جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تجربے کو بلا حصر جاری رکھ سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ ایک مدائی بھی ہے جس کے ہر دم زیادہ چھوٹے ہونے والے یہ خطوط قریب تر ہو رہے ہیں۔ لیکن اس تک یہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ یہ حد ایک نقطہ ہے یہ نہ دکھائی دیتا ہے اور نہ اس کو چھوا جاسکتا ہے۔ ہم اس تک امتناع کے ذریعے پہنچ جاتے ہیں۔ اب نقطہ کا علم نوع کا علم ہے کسی مخصوص وجود کا علم نہیں۔ ان انواع کو ہم تحلیل کے ذریعے دریافت کرتے ہیں اور اسی طریقے سے نقاط کی درمیانی اصناف اور ان کے عدد کو بھی پاتے ہیں۔ لہذا تحلیل کا یہ طریقہ ہمارے علم کو ان چیزوں سے بھی مادر اسے جاننے کے لیے جو ہمیں اعلیٰ قوت کی دوربینوں اور خود بینوں سے نظر آتی ہیں، نہایت مفید و کارآمد ہے۔ یہ اس ریاضیاتی استدلال کی روح ہے جو ریاضیات کے مخصوص شعبوں میں استعمال ہوتا ہے اور ریاضیاتی طبیعیات اور کیمیا میں استعمال ہوتا ہے۔

تحلیل مقامی کے اس طریقے کے استعمال میں ہمیں چند مستقل مفالوں سے محفوظ رہنا چاہیے۔ ان میں سے ایک تو غیر صحیح منطقی اصول پر تحلیل کی بنا قائم کرتا ہے۔ یہی مفالہ کانٹ کے مشہور تناقضات کی تحت پایا جاتا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ ان موجودات میں جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہو رہے ہیں جو منطق پائی جاتی ہے اس کو دریافت ہی نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہ ممکن ہے کہ تحلیل بہت جلد ختم کر دی گئی ہو اور اس لیے وہ ناقص رہ گئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل کی غلط توجیہ کی گئی ہو۔ یہی چار اقسام ناقص تحلیل کا باعث ہیں۔ اور انہی سے طریقہ تحلیل کے استعمال کرنے والے کو خبردار رہنا چاہیے۔ اسپالڈنگ نے ان فوائد کا بھی شمار کیا ہے جو جدید منطق میں پائے جاتے ہیں اور قدیم منطق میں نہیں ہوتے، لیکن ان سب کا حصر ایک ہی فائدے میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جدید منطق صحیح تحلیل

کا ایک آلہ ہے، اس کے برخلاف قدیم منطق سے ناقص تحلیل حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اسپالڈنگ جدید منطق کے طریقے کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ یہ دراصل تحلیل کا صحیح طریقہ ہے۔

۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ

اس نقطہ کی تعریف میں جو ایک ایسی حد ہوتی ہے جس تک ہم امتناع کے ذریعے پہنچتے ہیں لیکن حقیقی ادراک کے ذریعے ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ ایک مشکل پائی جاتی ہے اور یہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہماری تعریف ایک ریاضیاتی تجرید ہے جو معمولی ادراک خواص کی کثیف و غام چیزوں پر ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہوتی۔ اس طرح تحلیل، اسپالڈنگ کی تعریف کی دوسری، ایک ایسا طریقہ استدلال ہے جو ہمیں حقیقی تجربے کی دنیا سے دور لے جاتا ہے اور اس دنیا کے بجائے ریاضیات کے لطیف موجودات کو دکھاتا ہے۔ وہ کوئی ایسا راستہ مہیا نہیں کرتا جو پھر ہمیں واقعات تجربہ کی طرف لوٹائے۔ گو ان موجودات ریاضیہ کو جاننے والے کی ذات سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ فریگے نے خیال کیا تھا، تاہم یہ وہ حقائق نہیں جن کا ہمیں تجربہ ادراک سے علم ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لیے عالم فطرت کا ایک تشفی بخش حقیقی نظریہ فراہم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے اسے این وائٹ ہڈ، سی، ڈی، براڈ اور دوسرے حقیقت جدیدہ کے حامیوں نے نقطہ کی وہ تعریف مسترد کر دی ہے جس کی رو سے وہ تجربات کے سلسلے کی انتہائی حد سمجھا جاتا تھا جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل مقامی ناقص و غیر تشفی بخش ہے اور انہوں نے ایک دوسرا زیادہ صحیح طریقہ پیش کیا ہے جو فیزیائی تعلقات اور تعلیمات جو اس کے باہمی ربط کے سلسلے کو حل کرتا ہے۔

اس طریقے کی طرف ابتدائی اشارہ برٹش انڈسٹریل سوسائٹی (SCIENTIFIC METHOD IN PHILOSOPHY) کی ایک دلچسپ عبارت میں ملتا ہے جو ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ یہاں وہ کسی اصول تجرید کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ریاضیات میں نہایت مفید ثابت ہوا ہے جس کی توسیع فلسفے تک بھی ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: اس اصول کی طرف جس کو وہ اصول بھی سمجھی کہا جاسکتا ہے جو تجرید سے مستغنی ہے، اور جو ساری ناقابل یقین مابعد الطبیعیاتی عفتش نقش کو دور کر سکتا ہے، ریاضیاتی منطق نے اشارہ کیا، اس کی مدد کے بغیر نہ ثابت کیا جاسکتا تھا اور نہ عملی طور پر استعمال کیا جاسکتا تھا..... جب اشیاء کے ایک مجموعے میں اس قسم کی مماثلت پائی جاتی ہو جس کو ہم ایک صنعت مشترکہ کی ملکیت کی طرف منسوب کرنے پر مائل ہوں، تو اصول زیر بحث [اس کی مراد اصول تجرید سے ہے] بتاتا ہے کہ اس مجموعے کی رکنیت مفروضہ صنعت مشترکہ کے تمام اغراض کو پورا کر دے گی، لہذا جب تک کہ کوئی صفت مشترکہ فی الحقیقت معلوم نہ ہو، مائل اشیاء کا مجموعہ یا جماعت اس صفت مشترکہ کے بجائے استعمال ہو سکتی ہے جس کے وجود کا فرض کیا جانا ضروری نہیں، (صفحہ ۴۲) یہاں ہمیں تجریدی تجرید کے طریقے کی ابتدا ملتی ہے۔

سی ڈی براڈ اپنی کتاب SCIENTIFIC THOUGHT (حکیمانہ فکر) (بارکورٹ پریس اینڈ کو) میں اس امر کی توجیہ کرتا ہے کہ یہ طریقہ کس طرح پیدا ہوا۔ علمائے ریاضیات نے یہ دریافت کیا کہ اگر کوئی حد اشیاء کی تشفی بخش توجیہ کر سکتی ہو تو اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کی باطنی ماہیت کیلئے یہ ضروری بات ہے کہ جو چیز سائنس کیلئے فی الحقیقت ضروری ہے وہ اشیاء کی باطنی ماہیت نہیں بلکہ یہ خود ان کے باہمی اضافات ہیں، اور یہ امر کہ حدود کا ایک مجموعہ جو صحیح باہمی اضافات رکھتا ہو وہی سائنٹیفک اغراض بجالاتا ہے جو کوئی دوسرا مجموعہ جو اسی قسم کے اضافات رکھتا ہو، پہلی مرتبہ ریاضیات محض میں تسلیم کیا گیا۔

دائرہ ہڈ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس کا طبیعیات پر الطباق کیا: (صفحہ ۲۹) طبیعیات

بر اس کے انطباق ہی کی وجہ سے تجریدی تجرید کا طریقہ پیدا ہوا۔ دائرہ ہڈ نے اپنی ان کتابوں میں اس طریقے کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے: (AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (تحقیق اصول علم فطری) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) حصہ سوم؛ (THE CONCEPT OF NATURE) (تصور فطرت) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) باب ۴؛ (PROCESS AND REALITY) (عمل و حقیقت) (سائیکس کینی) حصہ چہارم۔ لیکن براڈ نے اپنی کتاب کے دوسرے باب میں مبندیوں کے لیے اس کی آسان توجیہ پیش کی ہے۔

جس اساسی اصول پر یہ طریقہ مبنی ہے اس کو دائرہ ہڈ، کمی وسعت کے ساتھ سادگی کی طرف میلان والا اصول کہتا ہے جس چیز کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں۔ اس کو وسعت میں حتی الامکان چھوٹا کرنے سے اس کو ایسی سادہ صورت میں پاتے ہیں کہ ہم اس کی توجیہ کر سکتے ہیں، لیکن چونکہ فطرت کے تمام حادثات مسلسل ہوتے ہیں اور عین رکھتے ہیں۔ لہذا بغیر کسی صحیح طریقے کے ان کو خارج کرنا یا محصور کرنا سخت مشکل ہے۔ تجریدی تجرید کا طریقہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی بڑی قیمت یہ ہے کہ وہ مستشف کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ ان اساسی تصورات کی تعریف کر سکے جو فطرت کے سمجھنے اور اس کی توجیہ کرنے کیلئے ضروری ہیں تاکہ یہ اس فطرت کے مطابق ہو سکے جس کا ادراک حواس میں ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ ہم کسی نقطے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربہ حواس کے لیے نقطہ ہم لکھتا ہے لہذا اس کے حصے ہوتے ہیں، لیکن اقلیدس اور اقلیدسی ہندسے کے لیے نقطہ وہ ہے جو کوئی حصہ نہ رکھتا ہو۔ لہذا اقلیدس جس نقطے کی تعریف کرتا ہے وہ ان نقاط کے مغائر ہے جن کا بحیثیت حجم تجربہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم خط کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربہ حواس کے لیے خط عرض رکھتا ہے۔ لیکن اقلیدس کے نزدیک اور اقلیدسی ہندسے میں طول وہ ہے جس کا کوئی عرض نہیں۔ لہذا اقلیدس نے جس خط کی تعریف کی ہے وہ ان خطوط کے مغائر ہے۔ جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ اس منازعے سے نکلنے کا عام طریقہ وہی ہے جو

اسپالڈنگ نے ادب پر اختیار کیا اور جو نقطے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ چھوٹے بے عرض خطوط کے سلسلے کی حد ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ادب بتلایا ہے اس طریقے سے ہمیں ایک ایسا تجریدی تصوری حاصل ہوتا ہے جس کے متعلق ہمیں یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ وجود بھی ہے۔ براؤ کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ کہنا پسند کریں گے کہ نقاط زیادہ سے زیادہ چھوٹے جموں کی حدیں ہیں جو چھٹی ڈبل کی طرح ایک دوسرے کے اندر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ آیا ان سلسلوں کی حدیں بھی ہیں اور آیا نقاط کا اس تعریف کی رو سے وجود بھی ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سلسلے موجود ہیں؛ معمولی ادراک سے ہمیں ان کے ابتدائی و عظیم تر محدود کا وقت ہوتا ہے اور یہ افراض کہ مکان مسلسل ہے بعد والے حدود کے وجود کی ضمانت ہے۔ غور کرنے پر ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی رقبے یا حجم کی اہمیت ہی یہ داخل ہے کہ اس کے حصص ہوں جو خود رقبے یا حجم ہوں۔ لہذا ہم جرات کے ساتھ نقاط کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ان سلسلوں کی حدیں ہیں کہ خود سلسلے ہیں۔ (صفحہ ۴۳)۔

بہر حال یہ تعبیری تجرید کا طریقہ ہے جس کا اطلاق نقطے کی تعریف پر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ خطوط مستقیم اور قیوں کے لیے بنیادی تعلقات کی تعریف کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہم ان سلسلوں کو لینے ہیں جو قابل مشاہدہ ہیں اور ان کو تصور سے ایک کر دیتے ہیں بجائے اس کے کہ ہم سلسلوں کے فرضی آخری رکن کو اس تصور سے ایک کر دیں۔ اپنی کتاب (AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE)

(اسول علم فطرت کی تحقیق) میں ڈاکٹر ان سلسلوں کو "تجینے کی راہیں" کہتا ہے۔ اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے: زمانہ مکان کے مختلف عناصر کی تفصیل تعبیری تجرید کے طریقے کے منکرہ استعمالات سے ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اپنے دائرے میں اسی مقصد کو حاصل کرتا ہے جو صغاریاتی احصاء عددی حساب کے دائرے میں، یعنی وہ تجینے کے عمل کو صحیح فکر کے اُلے

میں بدل دیتا ہے۔ یہ طریقہ اعتباری تجربے کے جتنی طریقہ کار کی محض تنظیم ہے معمولی زندگی کا یہ عمل ان حادثات پر غور کر کے جو مکان و زمانہ دونوں کے لحاظ سے وسعت میں محدود ہوتے ہیں، حادثات کے درمیانی اضافات کی سادگی تلاش کرتا ہے۔ اس وقت حادثات کا کافی چھوٹے ہوتے ہیں۔ تعبیری تجرید کے طریقے کا عمل اس قانون کو مشکل کرتا ہے جس کے ذریعے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے اور بغیر تحدید کے جاری رکھا جاسکتا ہے۔ کامل سلسلے کی اب تعریف کی جاتی ہے اور ہمیں تجینے کی ایک راہ حاصل ہوتی ہے۔ تجینے کی یہ راہیں اپنی تشکیل کی تفصیلات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ ہیں: موقی مکان کے نقاط (یہاں ان کو اجزائے حادثہ کہا جاتا ہے) اجزائے حادثہ کے درمیان خطی قطعے (مستقیم یا منحنی) یہاں ان کو راہیں کہا جاتا ہے، زمانہ کے قطعے جن میں سے ہر ایک ہمہ وقتی فطرت لکھتا ہے اور حجم جو خطوط میں واقع ہوتے ہیں۔ یہی عناصر وہ صحیح طور پر متعین شدہ تصورات ہیں جن پر سائنس کی ساری بنیاد قائم ہے۔ (صفحہ ۴۶)

یہ ایک نہایت بنیادی اقتباس ہے کیونکہ اس سے تعبیری تجرید کے طریقے کے متعلق خود وائرٹ ہڈ کا ملخص بیان ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری جگہ اپنی کتاب (PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE) (اسول علم فطرت) میں وائرٹ ہڈ "تجینے کی راہوں" کو تجریدات کے مجموعے کہتا ہے۔ اپنی کتاب (PROCESS AND REALITY) (عمل و حقیقت) میں وہ لکھتا ہے:

"سب جتنی مکان کی مخصوص حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تجریدی مجموعوں کے میدان کے مختلف انواع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ایک تجریدی مجموعہ یا تو ایک نقطے کی طرف مائل ہو سکتا ہے یا ایک خط کے طرف یا ایک رقبے کی طرف۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ ہم نے نہ نقاط کی تعریف

کی ہے نہ خطوط کی اندر قبوں کی؛ ہم ان کی تعریف تجریدی مجروروں کے حدود میں کرنا چاہتے ہیں۔ (صفحہ ۴۵۴)۔

تجسیری تجرید کا طریقہ ابھی بن رہا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حقیقت کی فلسفے کے لیے نہایت اہم خدمت ہے۔

باب ۳

مسئلہ علم و وجود کا حل

حقیقت کی رُو سے

نظریہ ارتقائے بارز

تصوریت کے نظریہ مدارج حقیقت کے بالمقابل حقیقیہ نے ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جس کو ارتقائے بارز کہا جاتا ہے۔ (EMERGENT) کا لفظ (جن کا ترجمہ بارز کیا گیا ہے) اپنے اصلاحی فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے پہلی مرتبہ جی۔ ایچ۔ کولیس نے مندرجہ ذیل عبارت میں استعمال کیا تھا: بہت سارے طریقے ایسے ہیں جن کی رو سے کسی کثیت کے خواص اس کے سالمات کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں؛ ان میں سے ایک اہم طریقہ یہ ہے کہ بعض خواص بارز ہوتے ہیں حصيد نہیں ہوتے۔ سی لائیڈ مارگن نے اس لفظ کو کولیس سے یا اوریا مول الکنز پڈرنے مارگن سے۔ مارگن کہتا ہے کہ کولیس نے اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جس معنی میں کہ جان ہٹوارٹ مل نے مختلف الاثر قانون (HETEROPATHIC LAWS) کی اصطلاح کو استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں ان خواص کو جو (۱) جمع اور تفریقی اور قابل پیشین گوئی ہیں ان خواص سے میسر کرنا چاہتے تھے جو جب جدید

اور ناقابل پیشین گوئی ہیں۔ بالفاظ دیگر مدارِ ارتقاءے بارز اس نظریے کا نام ہے جس کی رو سے فطرت ارتقاء کا ایک نتیجہ ہے جس میں ان صفات کی بنیاد پر جن کا پہلے ظہور ہو چکا ہے، جدید ناقابل پیشین گوئی صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ جدید صفات ہمیشہ طور پر حقیقت کے جدید مدارج کی تشکیل کرتی ہیں۔ اگلی نذر کرتا ہے:

"ذہن کی بعض مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کا کوئی عینی جواب ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ کمنا کافی نہیں کہ کوئی میکانیکی جواب نہیں، کیونکہ عصبی ساخت میکانیکی نہیں ہوتی بلکہ عضویاتی ہوتی ہے اور جان رکھتی ہے۔ واقعات کی جو توجیہ ہم کرتے ہیں اس کی رو سے ذہن حیات سے بروز کرتا ہے اور حیات وجود کے ادنیٰ طبیعی کیمیائی درجے سے: اور حاشیے میں وہ سمجھاتا ہے کہ 'بارز' کا لفظ اس نے مارگن سے لیا، اور یہ لفظ "اس جدت کو ظاہر کرتا ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر بھی ذہن ایک عصبی برج کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ اس تصور کے متناقض ہے جس کی رو سے ذہن کسی ادنیٰ چیز کی محض پیداوار سمجھا جاتا ہے۔"

فلسفے کی بین الاقوامی مجلس کے چھٹے اجلاس کے خطبے میں آرتھر اولو جانے لفظ بروز کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے ان پانچ معنی میں امتیاز کرتا ہے۔ جن

۱۔ دیکھو جی ایچ یوس کی کتاب: (PROBLEMS OF LIFE AND GOOD) (مسائل حیات خیر)
جلد دوم باب ۱ بند ۴۹-سی لائیڈ ناگن کی کتاب ENERGETIC EVOLUTION (ارتقاءے بارز) صفحہ ۲-
اور سیامویل اگنر نڈ کی کتاب SPACE, TIME AND DEITY (مکان-زمانہ و خدا) (میاگن)
جلد دوم صفحہ ۱۴ لیکن دیکھو ویف جے ای اوڈ برج کا مضمون مسائل البعد الطبیعیات فلاسوفیکل ریویو
جلد ۱۲، صفحہ ۳۴۵ جہاں وہ کہتا ہے کہ گویا عدم سے وجود میں کسی نئی شے کا اضافہ ہونا چاہیے کسی نئی چیز کو بروز کرنا چاہیے۔

کی رو سے ایک درجے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ دوسرے ماقبل درجے کے مقابلے میں جدید خصوصیات کا حامل ہے۔ ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ موجودات کے قوانین ہی میں سادہ تغیرات پیدا ہوں، خواہ موجودات میں نہیں۔ اگر موجودات کسی درجے میں دوسرے ادنیٰ درجے کی بہ نسبت ایک نئے طریقے سے مربوط ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اضافات یا قوانین کا بروز ہوا ہے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید صفات پیدا ہوں گی اور جو صفات پہلے ہی سے موجود ہیں ان سے ملتی ہو جائیں گی۔ یہ صفات کا بروز ہے۔ قیصر طریقہ یہ ہوگا کہ جدید موجودات ظہور پذیر ہوں گے جن میں ادنیٰ درجے کے موجودات کی بعض خصوصیات مفقود ہوں گی لیکن جن میں بعض جدید خصوصیات بھی ہوں گی۔ ہم اس کو موجودات کا بروز کہیں گے۔ چوتھا طریقہ یہ ہوگا کہ حادثے یا عمل کی ایک جدید نوع، جو ادنیٰ درجے کے حادثے یا عمل سے مختلف ہو، واقع ہونے لگتی ہے۔ اس کو ہم حادثات کا بروز کہہ سکتے ہیں۔ آخری طریقہ یہ ہوگا کہ ادنیٰ درجے میں پائی جانے والی کثیت سے زیادہ عظیم تر کثیت خواہ یہ حادثات کی ہو یا صفات کی، موجودات کی ہو یا اضافات کی، اعلیٰ درجے کی خصوصیت بن جائے گی۔ یہ کثیتوں کا بروز کہلا جا سکتا ہے۔ ہم ان آخری چار کو وجودی بروز کہہ سکتے ہیں تاکہ ان کا مقابلہ پہلے سے کیا جا سکے جو قوانین کا بروز ہے۔ لوجکے ان دونوں عام انواع پر بحث کرتا رہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شہادت جدید اضافات یا قوانین کے بروز کی موافقت میں پائی جاتی ہے، اور یہ کہ نئے حادثات اور نئے موجودات کا بھی بروز ہوا ہے لیکن وہ استدلال کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں، بلکہ شک کرنے کے لیے قوی دلائل ہیں کہ یہ بروز طبیعی کائنات میں عام یا کثیر الوقوع رہا ہے۔ جہاں تک کہ ہم اندازہ کر سکتے ہیں۔ یہ دنیا کے حیاتیاتی اور اجتماعی ارتقاء کی حد ہی تک محدود رہا ہے۔ لہذا ہمیں کائناتی اصلاحیت کے یقین کو رد کرنا پڑتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ تمام فطرت میں حقیقت کے اعلیٰ مدارج

کے بروز کا عمل جاری ہے۔ تاہم دنیوی اصلاحیت کے یقین کو قبول کر لیا جاسکتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ ان کروڑوں سال کے گزرنے کے پہلے، جو ابھی بنی نوع انسان کے لیے باقی ہیں، ہستی کی جدید بہتر صورتیں بروز کر رہی گی۔

الکزنڈر ادر مارگن کا نسانی اور دنیوی اصلاحیت میں کوئی تیز قائم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عمل بروز فطرت کی ساری ناتناہی وسعت کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے وہ بروز کو ایک مابعد الطبیعیاتی اصول قرار دیتے ہیں۔ الکزنڈر مانتا ہے کہ زمان کا سیلان پایا جاتا ہے۔ فطرت کا آغاز بحیثیت مکان۔ زمان ہوا جو ایک چوچتی کثرت، یا مبداء ہے جس میں زمان جو ہر حرکت ہے۔ اس ادنیٰ ترین درجے میں مادہ نہ تھا، اور نہ کوئی صفات تھیں سوائے مکان۔ زمان کی چار جہتوں کے، جس میں زمان کا سیلان بھی شامل تھا۔ دوسرا درجہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مادے کی صفات ثانویہ کا بروز ہوا۔ صفات و ثانیہ کے زور کے ساتھ نئی قسم کی اضافیتیں پیدا ہوئیں جو ان خالص مکانی۔ زمانی اضافتوں سے جدا ہیں جو حادثات کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جو ادنیٰ درجے کی خصوصیت ہیں۔ الکزنڈر کے ذہن میں وہ اضافیتیں ہیں جو کسی عنصر کے اجزاء کے درمیان پائی جاتی ہیں مثلاً ہیٹ روجن کا ذرہ۔ لیکن جیسا کہ عناصر کے نقشے سے معلوم ہوتا ہے، عناصر کے بروز کا سارا عمل تدریجی تھا، اور زیادہ اعلیٰ اور زیادہ مرکب عناصر کو ادنیٰ عناصر کے لیے ٹھہرنا پڑا۔ جب طبیعی یا مادی دنیا کا عناصر کے ساتھ (خصوصاً کابین، ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ساتھ) بروز ہوا تو حیات کے بروز کے لیے گویا بنیاد ڈال دی گئی۔ حیات کے ساتھ جدید حیاتی اضافات کا ظہور مہا جو پہلے موجود تھیں۔ جب حیات میں وہ ترکیب پیدا ہوئی جو حیوانات میں نظر

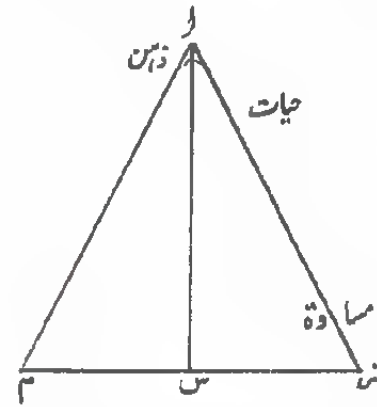
سے: میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں سے آرٹھر آدو جانے کا اقتباس

پڑھو۔ اصلاحیت کے معنی کے لیے دیکھو نیچے صفحہ ۲۲۲۔

آئی ہے تو اس وقت ذہن کا بروز ہوا۔ حیات و ذہن دونوں جدید تھے اور ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مخصوص اضافات و صفات موجود تھیں اور ہر ایک کے بروز میں یہ شراہ لہج تھے۔ علاوہ انہی حقیقت کا ہر درجہ جدا ہستیوں کو دکھاتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بروز کے اسی تصور کی بنیاد پر الکزنڈر خدا کا تصور قائم کرتا ہے جو کسی بھی درجے سے بروز کرنے والا اعلیٰ ترین درجہ ہے جو موجودات حیات کے درجے میں ہیں ان کے لیے تو ذہن خدا ہے، لیکن جو موجودات کہ ذہن سے متصف ہیں، ان کے لیے ایک اور اعلیٰ تر صفت کی طرف ہیجان یا سعی پائی جاتی ہے اور ان موجودات کے لیے یہ بلند تر اور دھندلی محسوس ہونے والی صفت الوہیت ہے۔ افراد انسانی کے لیے الوہیت کا ابھی بروز نہیں ہوا ہے لیکن اس کے بروز کی طرف ایک سعی ضرور جاری ہے۔ ہمارے درجے کی ہستیاں الوہیت کے متعلق صرف اتنا ہی کہہ سکتی ہیں لیکن جب الوہیت کا بروز ہو گا تو ایسی ہستیاں ضرور موجود ہوں گی جو اس صفت سے متصف ہوں گی۔ الکزنڈر ان ہستیوں کو کسی قدر مذاق کے بجے میں فرشتے کہتا ہے۔ لیکن یہ اپنے سے ایک بلند تر صفت کا نیچے محسوس کریں گے، اور یہ صفت جو فرشتوں سے برتر ہوگی فرشتوں کے لیے الوہیت کی صفت ہوگی۔ فطرت کا یہ ایک نہایت دلچسپ اور جدید تصور ہے کہ فطرت ایک ارتقائی عمل ہے جس میں بلند تر صفات، اضافات، موجودات کا ان صفات اضافات و موجودات کی بنیاد پر تدریجاً بروز ہوتا ہے جو پہلے ہی سے ظہور پذیر ہو چکے ہیں اور یہ امر بھی دلچسپی سے غالی نہیں کہ رالف ہارٹن پری نے الکزنڈر کے نظریہ الوہیت کو قبول کر لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے خیال میں سیامویل الکزنڈر اس امر پر اصرار کرنے میں درست ہے کہ الوہیت اس قسم کا بروز تصور کی جانی چاہیے جس کی بنیاد حیات شخصی پر قائم ہے لیکن جس کی تعریف ذہن، روح یا شخصیت کے مقولات میں ٹھیک طور پر نہیں کی جاسکتی ہے۔

(حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کریں)

مارگن نے اس نظریے کی تعبیر ایک شکل سے کی ہے جس کو وہ ہرم شامل کہتا ہے۔ ہرم کی چوٹی پر الوہیت کی تعبیر کرتا ہے۔ سم اور زمین مکان۔ زمان کی تعبیر کرتے ہیں جو فاعل کی تشکیل کرتا ہے۔ س، سستی کے لیے ہے اور تیر کا نشان یہ بتلاتا ہے کہ اس سستی کا بھان مکان۔ زمان سے الوہیت کی طرف ہے۔ ذہن، حیات، مادہ ان اہم مدارج کے نام ہیں جن کا بروز ہوا ہے۔ ہرم کا تصور اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ اوپر کی طرف بلا حصر و تحدید پھیلتا جا رہا ہے، کیونکہ نشو و نما فطرت یا حقیقت کی اصل ہے۔



مارگن کہتا ہے: 'پیشکل' جس کی ذمہ داری کسی طرح الگ نظر پر نہیں، بیشتر انفرادی اہرام کا گڑ یا ایک سوجن اظہار یا مرکب زمیم ہے مثلاً ذروی اہرام، قاعدے کے نزدیک سالکات، کچھ اوپر، اشیاء کچھ اور اوپر (مثلاً بطورے) اور اوپر نباتات، جن میں بھی ذہن کا بروز نہیں ہوا ہے (پھر حیوانات جو شعور رکھتے ہیں) اور چوٹی کے قریب ہم نفوس انسانی " (ایضاً صفحہ ۱۱)

گشتہ منہ کا حاشیہ

مذکورہ کتاب کی پہلی کتاب GENERAL THEORY OF VALUE قیمت کا عام نظریہ (مؤلف ۱۸۹۶ء) نوٹ (انگریزی)

۲۔ نظریہ معطیات حواس

حقیقیہ معطیات حواس کے وجود یا قیام مرتبے کے متعلق بہت دلچسپی لیتے رہے ہیں انگریزی میں معطیات حواس کے لیے ایک اصطلاحی لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی (SENSA) (SENSE) (DATA) کو مخفف کر کے بنایا گیا ہے۔ معطیات حواس وہ حقیقی اشیاء ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ مثلاً جب کسی عضویت یا وجود مدبر کو کسی معمولی معروض حواس کا ادراک ہوتا ہے۔ جیسے ایک ستارے کا تو وہ حقیقی ستارے کو اس کے تمام طبیعی صفات کے ساتھ ہرگز نہیں دیکھتا، بلکہ اس کے سامنے اس کے علم کے معروضات کے طور پر صرف بصری معطیات حواس ہوتے ہیں۔ اگر معروض حواس اس کے زیادہ قریب ہو اور اس کے دوسرے حواس بھی عمل کر رہے ہوں، مثلاً اگر وہ گلاب کے ایک پھول کو ہاتھ میں پکڑا ہوا ہو تو علاوہ بصری معطیات حواس کے بو، لمس اور چلنے کے معطیات حواس بھی موجود ہوں گے۔ چونکہ یہ معطیات حواس کے بذریعہ معروضات ہیں جو ادراک حواس کے وقت ذہن کے سامنے موجود ہوتے ہیں، لہذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت میں ان کا کیا رتبہ ہے۔ کیا وہ اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہیں یا طبیعی؟ کیا ان کا انحصار ذہن پر ہے یا بدن پر؟ کیا وہ محض تعدیلی و انتہائی موجودات ہیں جو ذہنی یا طبیعی موجودات سے زیادہ اساسی ہیں؟ ہم نے اوپر پڑھا ہے کہ جیسے نے ان کو حقیقت کا خالص مواد قرار دیا تھا اور وہ یہ ماننا تھا کہ ساری کائنات اس بے ہر مواد میں تحویل ہو سکتی ہے۔ رسل اور دوسرے بہت سارے حامیان حقیقت کی بھی یہی رائے تھی، لیکن دوسرے حقیقیہ کے معطیات حواس کی ماہیت کے متعلق دوسرے نظریے ہیں۔

سستی آدمی براؤڈ سائنس ہے کہ معطیات حواس حقیقی ہیں اور کسی طبیعی چیز کے محض ظہور نہیں۔ وہ جزی لیکن قصر انبیات موجودات ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں: شکل، جسامت، سختی، رنگ،

بلندی، سردی، گرمی، اور اصل سادگی جیسی صفات۔ کسی معطیہ جو اس کی شکل ضروری نہیں کہ وہی ہو جو کسی شے کی شکل ہوتی ہے مثلاً غور کرو، اگر ایک پیسے کو کسی زاویے سے دیکھا جائے تو اس کی بیضوی شکل نظر آتی ہے اور حقیقی پیسہ گول ہوتا ہے۔ معطیات جو اس کی صفات ان مغتوں کی بنیاد ہیں جن کو ہم کسی شے سے متصف کرتے ہیں اور اشارہ کی صفات اور معطیات جو اس کی صفات باہمی اضافت رکھتی ہیں۔ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے معطیات حواس کے جداگانہ مجموعوں سے، جو کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، ان مشاہدہ کرنے والوں کے لیے اس شے کے مظاہر کی تشکیل ہوتی ہے۔ معطیات جو اس کی دوسری صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والے کو علم ہوتا ہے، لیکن ان میں یقیناً وہ تمام صفات ہوتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والا ان میں امتیاز کرتا ہے۔ گو معطیات جو اس اشیا کے ظہور میں تاہم وہ خود حقیقی ہیں۔ براڈ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ معطیات جو اس طبعی ہیں، اور اس سے بھی کہ وہ نفسی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ تو نفسی موجودات کے خواص رکھتے ہیں اور کچھ طبعی موجودات کے۔ لیکن ان کا انحصار بدن پر ہوتا ہے نہ کہ ذہن پر، یہ عضویت مدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں پر براڈ حقیقت جدیدہ کے حامیوں کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ لیکن کیا معطیات حواس کا تعلق طبعی دنیا سے ہوتا ہے؟ براڈ یہ نقطہ نظر اختیار کرتا ہے کہ جہاں تک ہم حقیقی طور پر جان سکتے ہیں۔ معطیات حواس سب کچھ ہو سکتے ہیں جو دنیا میں ہے، اور وہ طبعی دنیا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ذہنی دنیا کے وجود کو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا یقین کران کا انحصار ایک طبعی دنیا پر ہے جو ان سے زیادہ مستقل و مرکب ہے، (۱) ایک ابتدائی یقین ہے، جو ہم سمجھوں گا ہے۔ (۲) یہ ناگزیر طور پر معطیات حواس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ (۳) اس کی نہ منطقی طور پر تردید کی جا سکتی ہے اور نہ کسی دوسرے طریقے سے دور کیا جا سکتا ہے اور (۴) اس کے بغیر ہم واقعات میں نہ کافی طور پر تنظیم پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ٹھیک طور پر ترتیب۔ اس لیے براڈ، جیس کے

اس نظریے کو رد کر دے گا کہ معطیات جو اس انتہائی حقیقت ہیں۔ وہ ان کی فطرت طبعی پر موقوف و منحصر قرار دے گا جس کو وہ موجود تو مانتا ہے۔ لیکن اعتراف کرتا ہے کہ ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

براڈ یہ مانتا ہے کہ معطیات جو اس کی طریقے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہم سوال یہی ہے کہ یکس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایک انتخاب کا نتیجہ ہیں جو ہماری عضویت فطرت سے کرتی ہے، اس لیے کیا ہمارے معطیات جو اس طبعی دنیا کی ایک عمومی تلاش ہیں؟ جدید حقیقت کے حامی اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ شعور معروضات کا وہ دائرہ ہے، جن کا انتخاب ایک عضویت مدد کرتی ہے۔ کیا یہ پیدائشی نگوینی ہے؟ کیا ہمارے بدن معطیات جو اس کی علت ہیں یا ان کی تخلیق کرتے ہیں؟ براڈ اس نگوینی نظریے کو مانتا ہے، گو اس کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی راست ثبوت نہیں ملتا۔ اس کا اہم فائدہ یہ ہے کہ اس میں انتخابی نظریے کی بہ نسبت کم مشکلات ہیں۔ رل اور دوسرے چند حقیقی انتخابی اور نگوینی نظریات کو ترکیب دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح ایک کا استعمال دوسرے کی مشکلات سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم نگوینی نظریے کو قبول بھی کر لیں اور معطیات حواس کو مددک عضویات کی تخلیقات قرار دیں تو پھر بھی ہمارے لیے یہ مشکل سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے فطرت کلی کا وجود کس طرح ثابت کیا جائے جس میں نفسیات کے معطیات حواس اور طبعیات کے معروضات طبعی متحد ہوں۔ براڈ اس مسئلے کو فلسفے کے ان مسائل میں شمار کرتا ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے ہیں اور جس کے حل کے لیے ایک نہایت اعلیٰ پائے کے شکستہ دس ذہن کی ضرورت ہے۔

۳۔ نظریہ اعیان

ہم نے یہ اوپر پڑھا ہے کہ حقیقہ ریاضیاتی و منطقی اضافات و جن کو کلیات کہا جاتا ہے،

کی ایک خارجی دنیا کو مانتے ہیں۔ رسل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقہ نے اصناف کا بحیثیت کلیات اکتشاف کیا ہے اور یہی چیز موجودہ زمانے کی حقیقت کو حقیقت کی قدیم (کلاسیک) شکل سے میسر کرتی ہے۔ کیونکہ قدیم حقیقت کو کلی صفات ہی سے بالکلہ دیکھی جاتی تھی ہم نے دیکھا ہے کہ براڈ، وائٹ ہڈ اور رسل ریاضیاتی و منطقی اصناف کی دنیا اور جو اس تجربی دنیا کے درمیان فیض کو تعبیری تجربہ کے طریقے سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ براڈ کا خیال ہے کہ معطیات حواس کی دنیا اور طبیعی اشیاء کی دنیا کو فطرت کے ایک واحد نظام میں مرتب و منظم کرنے کا کوئی طریقہ دریافت نہیں ہوا۔ اس طرح حقیقہ کے فلسفہ فطرت میں انہی کے اعتراف کے مطابق، ایک ایسی تنویر باقی رہ جاتی ہے، جس کی کسی طریقے سے ابھی تحویل نہیں ہوئی ہے۔

انتقادی حقیقت کے قائل، جو ذہن و فطرت کی تنویر سے خوفزدہ نہیں، اپنے نظریہ فطرت سے اس کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جارج سنٹیانا کی دہری میں انہوں نے اعیان کا ایک فقید الشال نظریہ پیش کیا ہے تاکہ دینائے حقیقت کی اس سے توجیہ کی جاسکے۔ تصور عین ان کے فلسفے میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ ان کی اس سے ٹھیک کیا مراد ہے۔ یہ ایک بالکل بے مثل اور جزی شے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کلی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطلقاً اور قطعی طور پر حقیقی ہے تاہم یہ سلوب الوجود ہے۔ سنٹیانا نے اس کی تعریف یہ کی ہے: عین سے میری مراد ایک کلی ہے جو ترکیب و تعریف کے کسی درجے کا ہوا اور جو حواس یا فکر کا بدیہی معروض ہو۔

صرف کلیات ہی منطقی یا جمالیاتی انفرادیت رکھتے ہیں، یا ان کا بدیہی طور پر اور وضاحت کے ساتھ علم ہوتا ہے اور فوراً۔۔۔۔۔ [عین] ایک فرد تصور ہی ہے جس کی انفرادیت صرف اس کی باطنی صفت کی بنا پر ہوتی ہے کسی خارجی یا محرک اصناف کی بنا پر نہیں (کیونکہ یہ موجود نہیں) وہ ایک کلی بھی ہے۔ اس خالص حواس یا غافل فکر کے معروض کو

لکھیں ہر کسی یقین کا اضافہ نہیں، جو باطنی طور پر مکمل و منفرد معروض ہے، لیکن جس کی کوئی خارجی اصناف نہیں، یا جس کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں، اس کو میں عین کہتا ہوں۔

عین کی اس دلچسپ تعریف میں مندرجہ ذیل چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔ اعیان سادہ نہیں بلکہ ترکیب یا اختلاط کے مختلف درجے رکھتے ہیں۔ ان کا علم نہ صرف ادراک سے ہوتا ہے اور نہ صرف عقل سے، بلکہ دونوں سے، اور بدیہی طور پر، بغیر کسی اشاعت کے عمل کے۔ یہ کلیات ہیں، کیوں کہ ان کا علم ایک دم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جزئیات کا علم جزو جزو ہوتا ہے یا یکے بعد دیگرے۔ اعیان کی انفرادیت یا تو منطقی ہوتی ہے یا جمالیاتی، لیکن اخلاقی ہرگز نہیں ہوتی۔ کسی اور جگہ سنٹیانا اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ نہ اچھے ہیں نہ برے، بلکہ اخلاقی لحاظ سے بے ہر یا تعدیلی۔ یہ وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اصناف سے ہوئی ہے، خارجی اصناف سے نہیں۔ یہ امر کہ اعیان وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اصناف سے ہوئی ہے، ان کے کلیات قرار پانے کا باعث ہے۔ محرک اصناف اور خارجی اصناف کو اعیان سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لہذا ان کی ترکیب یا اختلاط پر نسبت ان کے باطنی اصناف کے زیادہ تر ان کے باطنی صفت کا معاملہ ہے۔ اعیان وجود نہیں رکھتے ان کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں۔ ان کے متعلق یا ان کی فطرت یا ذہن یا ایک دوسرے کے اصناف کے متعلق یقین ایک ایسی چیز ہوگی جس کا ان پر امناؤں کیا گیا ہوگا۔ وہ ان ذہنوں سے جن کو ان کا علم ہوتا ہے، یا فطرت طبیعی سے، یا ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی ہیں۔ بالفاظ دیگر، ہر عین ایک اصلی، بے مثل، سرمدی، مستقل حقیقت ہے۔ ہر ایک بالذات کامل ہے کسی عین کو دوسرے عین کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کے بے شمار اعیان ہیں

۱۔ دیکھو جارج سنٹیانا کا مضمون (ESSAY IN CRITICAL REALISM) (مضامین حقیقت انتقادی) میں (سیالکون) صفحہ ۱۶۸ (نوٹ) نیز اس کی کتاب (REALM OF ESSENCE) (عالم اعیان) دیکھو (سکرینرز)

جن میں سے بعض کا علم ہوتا ہے اور بعض کا نہیں، لیکن علم سے ان میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ فلسفی کے غور و فکر کے معروض ہیں کیونکہ وہ ذہن کے لیے ایک ایسا معروض فراہم کرتے ہیں جن کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ سنٹیانا کا کتاب ہے کہ فلسفی کا ذہن جس کی ریب و شک نے تہذیب کی ہے اور جو پرشور ادعا نیت سے آزاد ہو گیا ہے۔ عین کے محرار میں ایک نہایت شیریں اور نہایت عجیب خلوت محسوس کرتا ہے، یہاں وہ نامتناہی تنوع و اطمینان کا ایک میدان پاتا ہے گویا کہ وہ موت کی مادی سے نکل کر خلد بریں میں داخل ہوا ہے، جہاں تمام اشیاء نے اپنی مثالی صورت اختیار کر لی ہے اور اپنا اضطراب استعجابی اور اپنا نہر کھو دیا ہے۔

سی آے اسٹرانگ کا یہ استدلال ہے کہ معطیات حواس کو ہم اسی وقت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان کو اعیان قرار دیں ذکر طبعی و نفسی موجودات۔ نتیجہ یہ کہ معطیات حواس خالصگی نہیں قرار پاتے جیسا کہ اکثر فلاں کا خیال ہے۔ اگر ہم معطیات حواس کو اعیان قرار دیں تو وہی معطیہ حواس دوسرے شخص کو دیا جاسکتا ہے یا اسی ایک شخص کو مختلف وقت اور مختلف مقام پر؛ اس طرح ہر کہ معطیہ حواس اس من حیث ہو، زمان و مکان میں نہ ہوگا۔ انتقادی حقیقت کے حامی معطیات حواس اور کلیات کی درمیانی فیصلج کو اس طرح پلٹتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک ہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں بھی ذہن اور ان اعیان کے درمیان دوئی باقی رہ جاتی ہے جن کو ذہن جانتا ہے۔ یہ ایک علمیاتی ثنویت ہے ذکہ وجودیاتی ثنویت کیونکہ حقیقی دنیا تو صرف اعیان کا دنیا ہے۔

مذہب میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) میں سی آے اسٹرانگ کا انتخاب کیجیو

جہاں وہ اس عجیب و غریب نظریے کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ سنٹیانا کا جو معقولہ نقل کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ایک انتخاب سے ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے۔

۴۔ علم کے چند حقیقتی نظریے

انتقادی حقیقت کے قائل علمیاتی ثنویت کو مانتے ہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے تصورات ان اشیاء کا استحضار کرتے ہیں جن کو وہ جانتے ہیں، لیکن وہ اور اشیاء ایک نہیں سمجھتے یہ ہے کہ تصور وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ ایک مادی شے کی جو فطرت میں ہوتی ہے ویسے نمائندگی کر سکتا ہے؟ انتقادی حقیقت کے حامیوں کے نزدیک یہ اس لیے ممکن ہے کہ تصور کا عین اور مادی شے کا عین دونوں ایک ہیں۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے موجود ذہن اور موجود مادی اشیاء بائی جاتی ہیں۔ لیکن منطقی اعیان کی ایک غیر موجود لیکن حقیقی دنیا پائی جاتی ہے۔ مثلاً کسی مخصوص ذہن کا مخصوص تصور کسی مخصوص سبیل کی ایک مخصوص صفت کو اس لیے جانتا ہے کہ تصور کا عین وہی ہے جو سبیل کی صفت کا عین ہے۔ اس طرح انتقادی حقیقت کے حامیوں کے لیے اعیان کی دنیا گویا ایک پل ہے جس پر سے گزر کر ذہن فطرت سے تعارف حاصل کرتا ہے۔ اس لیے انتقادی حقیقت کا قائل سلسلہ طور پر وجودیاتی وحدیت کا حامی ہے، کیونکہ وہ اعیان کی دنیا سے ذہن و فطرت میں وحدت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ وہ مابعد الطبیعیاتی کثرتیت کا قائل ہے کیوں کہ اعیان اتنے ہی بے شمار اور ناقابل شمار ہیں جتنی کہ سمندر کی ریت اور درحقیقت ان سے دنیا کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ سنٹیانا کہتا ہے ایک صحرا کی۔

اس کے برخلاف جدید حقیقت کے قائل علمیاتی وحدیت کے حامی ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ تصور اور اس کا معروض ایک ہیں شعور محض ایک تناظر یا میدان ہے، اور اشیاء اس مال میں رہتی ہیں خواہ وہ اس میدان میں ہوں یا اس سے خارج ہوں۔ حتیٰ کہ ہر قسم کے التباسات، خواب و خیالات بھی معطیات حواس ہیں، اور خارجی ہیں اور ذہن سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ وہ "ثبوت" رکھتے ہیں۔ جب وہ "معلوم" بنتے ہیں تو وہ کسی ذہنی (حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ ہو)

متناظر کا ایک حصہ بن جاتے ہیں اور تناظر میں تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جب وہ اس طریقے سے کسی جاننے والے سے بطور خارجی اضافت نہیں رکھتے تو بھی وہ برابر حقیقی ہوتے ہیں۔ علمی اضافت ان کے رتبے میں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتی، کیونکہ یہ بعض ایک خارجی اضافت ہے اور اپنے حدود پر کچھ اثر نہیں کرتی۔ حال ہی میں اس نظریے کو ہمہ خارجییت کہا گیا ہے کیوں کہ وہ مطلقاً ہر شے کو حقیقی قرار دیتی ہے حتیٰ کہ خواب اور الیاسات کو بھی۔

تصویریت کے نظریہ علم کی توضیح کرتے وقت ہم نے دیکھا تھا کہ رائے نے 'توجیہ' کا ایک نظریہ پیش کیا تھا جو علم کی ادراک اور نقل سے ایک اعلیٰ تر صورت تھی۔ اسی طرح حقیقہ میں مانیگیو نے علم کا ایسا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو علمانی ثنویت اور ہمہ خارجییت کی ایک ترکیب ہے جس میں، بقول اس کے، 'موضوعیت یا تصویریت' کا ایک جزو بھی شریک ہے۔

مانیگیو کا خیال ہے کہ علمانی ثنویت میں جو صداقت پائی جاتی ہے۔ اس کا اظہار اس کے اس بنیادی دعوے میں ہوتا ہے کہ 'ان معروضات کا ایک نظام جس کا کسی ذات کو تجربہ ہوتا ہے اور ان اشیاء کا نظام جو اس سے علیحدہ خارج ہیں پایا جاتا ہے' اور جو اس کے تجربات کی علت ہے، ایک دوسرے سے مستقل وغیر محتاج طور پر بدلتے رہ سکتے ہیں۔ یہ فہم عام کے مطابق ہے اور کوئی اس پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ تصویریتی یا مفہومی نظریے میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام موجودات کسی ذات سے (انتخابی طور پر) اضافت رکھتے ہیں اور اس کے تجربات کے ممکنہ معروضات ہیں۔ حتیٰ کہ ناقابل ادراک معروضات بھی (مثلاً ذات اور ان کے پردن ان اور برقیے) سوائے قابل ادراک صفات کے کوئی صفت نہیں رکھتے، جیسے شکل، جسامت اور وزن۔ اشیاء نے بعیدہ مثلاً وہ جو گذشتہ صفحے کا تاثر

رہے SUBSISTENCE ثبوت صوفیہ کے ہاں سبب الوجود موجود الحقیقت کو کہتے ہیں۔ (م)

مکان کے کسی بعید حصے میں ہوں، یا وہ جو زمین پر حیات کے پیدا ہونے کے پہلے موجود تھیں، یہ بھی تجربے کے ممکنہ معروضات ہیں اور ان کا ہم ادراکی حدود ہی میں بیان کر سکتے ہیں۔ ہمہ خارجییت کے نظریے یا علمانی وحدیت میں جو صداقت پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے: تمام تجربہ کردہ معروضات ایک ایسے مستقل معنی یا عین رکھتے ہیں جو انھیں ممکنہ طبعی وجود ہونے کا رتبہ عطا کرتے ہیں۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری بہت ساری اشیائے مدرکہ (معلیات حواس) وہی ہیں جن کو ہم نے بعد میں حقیقی پایا ہے۔ حتیٰ کہ البتات اور تخیلی اشیاء بھی ایک مستقل معنی رکھتی ہیں جو کسی خاص سیاق و سباق میں اپنے مقام سے منطقی طور پر جدا ہوتی ہیں۔ لہذا ان تینوں نظریوں کے بنیادی افتراضات صحیح ہیں۔ ہم کو ایک ایسے ترکیبی نظریے کی ضرورت ہے جو ان تینوں دعووں کو یکجا کرتا ہے اور ہر نظریے کے خارجی، مغائر و مخالفت ابواب کو حذف کر دیتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ یہ تینوں دعوے کسی طریقے سے باہمی مغائرت نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف یہ ایک دوسرے کی تکمیل و تسمیم کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک علمی موقع کی ایک مختلف حیثیت کو ظاہر کرتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ایک کل موقع کا ایک خاص ناویہ نگاہ سے اظہار کرتا ہے اور بعض ان اقدار کو واضح و مبہین کرتا ہے جن کو دوسرے دو مبہم و مبہوم تھوڑے دیتے ہیں۔ مانیگیو کا خیال ہے کہ اس کا ترکیبی نظریہ مسئلہ علم کا ایک انتہائی اور کامل حل ہے۔

رہے: دیکھو ڈیو، پی، مانیگیو (THE WAYS OF KNOWING) (طرق علم خارج الین اینڈ ان دن

لیٹن) صفحہ ۲۹۲، ۲۹۱، ۳۰۶، ۳۱۵۔

ہمارے تیقنات کے داخلی ربط والے نظریے سے دیتی ہے۔ سیاسول الگزنڈر نے ربط داخلی والے نظریے کی ایک دلچسپ صورت پیش کی ہے جو حقیقتی مابعد الطبیعیات کی اس مخصوص نوع کے مطابق ہے جس کی اوپر توضیح ارتقائے بارز کے نام سے کی گئی۔ ان دو سوالات پر جن کا ابھی ذکر ہوا الگزنڈر ایک تیسرے سوال کا اضافہ کرتا ہے: وہ اضافات کیا ہیں جو کسی سائنس کے قضایا کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جن کی وجہ سے وہ ایک منظم شکل اختیار کر لیتے ہیں؟ وہ مانتا ہے کہ یہ سوال منطق کا ہے لیکن اس کو یہ بھی اعتراف ہے کہ صداقت کی ماہیت کا فلسفیانہ سوال ہی دراصل ایک بنیادی سوال ہے۔

اس سوال کا جواب دینے میں الگزنڈر طبیعی علوم کے غیر ذہنی واقعات اور ان کے ساتھ پائے جانے والے ذہنی واقعات میں تمیز کرتا تھا۔ اول الذکر کو وہ تیقنات و قضایا کہتا ہے۔ ذہن ان سے مطلع ہوتا ہے ثانی الذکر ذہن کے اعمال ہیں: یہ یقین کے معروضات نہیں بلکہ یہ خود حکم ہیں "یا فعل حکم کے ماہر ہیں" ذہن ان قضایائے ذہنیہ سے متمتع ہوتا ہے جو علم کہ انہیں ایک نظام میں مرتب کرتا ہے وہ نفسیات ہے مطلع اور متمتع ہونے اور ان کے مطابق قضایا کے مختلف اقسام ہیں، جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ وہ نہایت اہم ہے کیونکہ اس صورت میں الگزنڈر کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ صداقت کے دو بالکل مختلف اقسام کو مانے۔ ایک تو ان تیقنات کی صداقت ہے جن کے ذہن مطلع ہوتا ہے، دوسرے ان تیقنات کی صداقت ہے جن سے وہ متمتع ہوتا ہے ہم صداقت کی پہلی قسم پر ذرا تفصیل سے غور کریں گے اور پھر اختصار کے ساتھ دوسری قسم کی توجیہ کریں گے۔

ذہن خواہ کسی موضوع سے مطلع ہو، الگزنڈر مانتا ہے کہ اس موضوع کی باطنی ساخت ہی سے اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ آیا کوئی یقین صحیح بھی ہے۔ جب اس پوری ساخت سے کسی یقین کی تائید ہوتی ہے تو وہ یقین صحیح ہوتا ہے۔ اسی لیے قضایائے صحیحہ کو حقیقتی

باب

مسئلہ صداقت و کذب کا حل

حقیقت کی رو سے

اکثر حقیقہ صداقت کے اس صوری توافق والے نظریے کو مانتے ہیں۔ جس کی اوپر کے صفحات (صفحہ ۸۱ وغیرہ) پر توضیح کی گئی۔ (بعض جیسے جی۔ ای۔ مور) صداقت کو محض صودی قضایا کی ایک صفت قرار دیتے ہیں۔ مندرجہ ذیل صفحات سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مسئلہ صداقت کے حل کے متعلق حقیقہ میں کوئی اتفاق نہیں، گو نظریہ تطابق، اپنی بعض صورتوں میں، ان کے ہاں صداقت کا مقبول عام نظریہ ہے۔ نظریہ تطابق کی ان صورتوں سے بحث کرنے کے پہلے ہمیں نظریہ ربط داخلی کی ایک حقیقتی صورت پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ صداقت کے نظریہ ربط داخلی کی ایک حقیقتی صورت

تصوریت کے نظریہ صداقت سے بحث کرتے وقت دو اساسی سوالات میں امتیاز کیا گیا تھا، کوئی تیقنات صحیح ہیں؟ اور صداقت کیا ہے؟ اور یہ بتلایا گیا تھا کہ فلسفہ کے لیے دوسرا سوال زیادہ بنیادی ہے، تصوریت اس کا جواب، حقیقت کے ساتھ

کہا جاسکتا ہے لیکن ان کی صداقت ان کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے: صحیح قضایا کی صداقت و حقیقت کے فرق کو سمجھانے کے لیے الگ نذر ذہنوں کے معاشری انس کا ذکر کرتا ہے: "حقیقت کی دہری" لیکن ساتھ ہی "ذہنوں کے تصادم سے کسی حقیقت کے متعلق یقینات کا ایک مجموعہ تو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن دوسرا رد کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح ربط داخلی ان یقینات کے درمیان ربط ہے جس کا تعین مشاہدہ کرنے والے ذہنوں کے ایک مجموعے سے ہوتا ہے۔ جن یقینات کو مشاہدہ کرنے والوں کا ایک اجتماع ایک دوسرے کے ساتھ، نیز حقیقت کے ساتھ مستوافق پاتا ہے وہ صحیح ہوتے ہیں لہذا صداقت و حقیقت ایک نہیں، تاہم صداقت "وہ حقیقت ہے جو ذہنوں کی ملکیت ہے: خود الگ نذر کے الفاظ میں اس مطلب کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے: یقینات کی ایک ترتیب و تنظیم ہوتی ہے، ان کا ایک مجموعہ تو بذات خود حقیقی ہوتا ہے اور دوسرے کا ایک مختلف حقیقت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ امتیاز اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سارے ذہنوں کا تصادم یا اشتراک عمل ہوتا ہے، اور حقیقت یا حقیقی قضایا اسی وقت صحیح ہوتے ہیں جب یہ ان ذہنوں سے اصناف رکھتے ہیں جو حقیقت کے ایک ہوتے ہیں اور کاذب ذہنوں کی تخلیقات ہیں جو حقیقت کے زیر محکم ہیں۔ علاوہ ازیں یہ جس اصناف کی طرف دلائل کرتے ہیں وہ انفرادی ذہن بحیثیت فرد نہیں بلکہ انفرادی ذہن کا وہ پہلو ہوتا ہے جو وہ اجتماعی ذہن کی طرف اختیار کرتا ہے، یعنی وہ انفرادی ذہن جو ایک معیاری ذہن کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو ذہن صداقت رکھتا ہے صرف اسی حد تک رکھتا ہے جس حد تک کہ مختلف ذہن اجتماعی طور پر صحیح یقینات کے کل نظام کی تشکیل میں حصہ لیتے ہیں: اور جو ذہن کہ غلطی میں مبتلا ہے وہ اس حد تک عقلی جماعت کا راندہ ہے۔

س: دیکھیں۔ الگ نذر کی کتاب SPACE-TIME AND DIETY [مکان۔ زمان و اہمیت (میکلن)]

جلد دوم صفحہ ۴۵۸۔

ذہنی قضایا کی صداقت اپنی تشکیل میں ان قضایا کی صداقت سے پیچھے ہوتی ہے جن پر ذہن مطلع ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی تصدیقات میں صداقت و کذب کو پا سکیں یہیں خارجی معاملات کے یقینات کی صداقت و کذب سے کسی قدر مانوس ہونا چاہیے اور کافی اچھی طرح سمجھنا ہو جانا چاہیے۔ ذہن کی صداقت ہماری اس خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم اپنے بنی نوع سے اختلاط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ تمتعات، محض ذاتی ہوتے ہیں، لہذا وہ صداقت و کذب کے قابل نہیں، برخلاف ان قضایا کے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، اور جن میں مسطور پر وہ حصہ لیتا ہے، الگ نذر کہتا ہے کہ باہمی اشتراک کی وجہ سے ہمارے تمتعات میں وسعت و ثمن پیدا ہوتا ہے اور ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ دوسروں پر یہ امر روشن کریں کہ ان کی ماہیت کیا ہے۔ ہم ایک ذہنی عمل کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرنا سیکھتے ہیں اور یہ بھی سیکھتے ہیں کہ اپنا مقابلہ دوسروں کے ساتھ ان تجربات کی بنا پر کریں جو وہ ہمارے سامنے بیان کرتے ہیں۔ لہذا خالص ذہنی قضایا کا امکان پایا جاتا ہے اور نفسیات ایک ممکن علم ہے۔

منطق کا تعلق صداقت کی محض صوری حیثیت سے ہوتا ہے۔ وہ قضایا کے باہمی صوری توافق کی تحقیق کرتی ہے جس کا ان کے مضامین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ قضایا کے صورت کا علم ہے اور ان طریقوں سے بحث کرتی ہے جن کی رو سے قضایا کی مختلف صورتوں میں ترکیب پیدا کی جاسکتی ہے۔ تاکہ حقیقی توافق حاصل ہو سکے۔ لہذا منطق صداقت کی ان حیثیتوں کا علم ہے جو ذہنی قضایا اور ان قضایا میں مشترک ہیں جس سے ذہن مطلع ہوتا ہے۔ یہ ایک عام علم ہے جس میں خارجی علوم مثلاً طبیعیات و حیاتیات، اور نفسیات کے محض ذہنی علم کے اصول شامل ہوتے ہیں۔ صداقت کے ربط داخلی کی یہ ایک مفہوم حقیقی صورت ہے جس میں نظریہ توافق صوری کی روح بھی شامل ہے اور جو ان قضایا کے ربط داخلی پر زور دیتی ہے جس سے حقیقت معلومہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲۔ صداقت کے نظریہ تطابق کی حقیقتی صورتیں

(۱) رسل کے نظریات تطابق: برٹنڈ رسل نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کوشش کی ہے کہ صداقت کے نظریہ تطابق کی ایک متوائف حقیقتی توجیہ پیش کرے۔ اس کی ابتدائی تصانیف میں اس نظریے نے اس تفریق یا امتیاز کی شکل اختیار کی تھی جو حقیقت اور یقین میں پایا جاتا ہے۔ یقین ایک ذہنی رابطہ ہے جو یقین کرنے والے کے لیے اشیاء کو مربوط کرتا ہے، لیکن تضاد یا ان حدود پر مشتمل ہوتے ہیں جو ایک زیادہ معروضی و خارجی اضافات سے مربوط ہیں۔ یقین اس وقت صحیح کہلائے گا جب وہ کل واقعے کے حالات کو اسی ترتیب سے مربوط کرے جس ترتیب سے کہ خارجی اضافات ان کو یکجا مربوط کرتی ہے۔

اپنی کتاب (PROBLEMS OF PHILOSOPHY) (مسائل فلسفہ، سلسلہ جامعہ عثمانیہ) میں رسل تطابق کے اس تصور کو واضح کرنے کے لیے آتھیلو کے اس یقین کو مثلاً پیش کرتا ہے جس کی رُف سے ڈسٹریوٹا کیا سیتو سے محبت کرتی ہے۔ اس یقین کے صحیح ہونے کے لیے محبت کی اضافت کو ان دو حدود، ڈسٹریوٹا اور کیا سیتو کو اسی طرح مربوط کرنا چاہیے جس طرح سے کہ یقین یا حکم کی اضافت نے ان کو آتھیلو کے ذہن میں مربوط کیا تھا چونکہ واقعہ اس ترتیب سے ان دو حدود کو مربوط نہیں کرتا، لہذا آتھیلو کا یقین غلط ہے۔ یہ واقعے کے مطابق نہیں۔

اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL ESSAYS) (فلسفیانہ مضامین) میں رسل حکم اور ادراک میں فرق کرتا ہے۔ حکم ایک واقعہ یا خارجی قضیے کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے، لیکن ادراک معروضی و امروا خارجی کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے۔ یہ امور خارجیہ بعض تصوری معروضات ہیں جیسے کلیات۔ جب ہم کسی معروض کا ادراک کرتے ہیں تو ہمیں علم بالا ادراک

ہوتا ہے۔ اور اس کی علم کی ان صورتیں میں غلطی نہیں ہو سکتی۔

علم بالا ادراک تمام تر صحیح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں خالص ادراک میں (مثلاً روشنی کا دیکھنا) اور حکم ادراک (مثلاً یہ روشنی جو میں دیکھ رہا ہوں آفتاب کی روشنی ہے) میں تمیز کرنا چاہیے۔ ادراک کے احکام یا تصدیقات غلط ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے غلط نہیں ہوتے جتنے کہ وہ پیچیدہ تصدیقات جو کسی کے سامنے اپنے تجربات بیان کرنے میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس قسم کے علم کو رسل علم بالبیان کہتا ہے، اور یہ غلط ہو سکتا ہے۔ بیانات پیچیدگی میں، بہر حال مختلف ہوتے ہیں۔

اپنی کتاب (PHILOSOPHY) (فلسفہ) میں جو ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی، رسل نے صداقت و کذب پر بحث کی ہے، اور یہاں اس نے تطابق کا ایک مختلف نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظریہ غامض ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ اس کا میلان صحیح جانب ہے۔ اس کی رائے ہے کہ صداقت و کذب کا اطلاق خصوصاً بیانات پر ہوتا ہے اور بیانات کے دو قسم ہیں: موجود بیانات، اور گزشتہ بیانات۔ اول الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب وہ موجودہ ادراک یا گزشتہ ادراک کی یاد کے مطابق ہوتے ہیں ثانی الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں۔

جب ان توقعات کی جان سے پیدا ہوئے تھے موجودہ ادراک تصدیق کرتا ہے لہذا بیانات کا تینقتات سے قریبی تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ توقعات پیدا کرتے ہیں اور توقع کا احساں ایک جذبہ ہوتا ہے۔ بیان الفاظ کی وہ صورت ہوتی ہے جو اس غرض سے کہی یا لکھی جاتی ہے کہ وہ دوسرے شخص سے سنی یا پڑھی جائے۔ اس لیے بیانات کا مقصد یقین پیدا کر کے دوسروں کے کردار کو متاثر کرنا ہوتا ہے۔ اب صداقت کا اطلاق اولاً بیانات پر ہوتا ہے اور ثانیاً تینقتات پر۔ لیکن چونکہ الفاظ کی صورت ایک اجتماعی شے ہوتی ہے لہذا صداقت کو اجتماعی ہونا چاہیے۔ بیان اس وقت صحیح ہوتا ہے جب

وہ ایک واقعے کے مطابق ہونے الفاظ کی صورت اس حالت میں صحیح کہلائے گی کہ اگر ایک شخص جو زبان سے واقف ہے، الفاظ کی اس صورت تک اس وقت پہنچے جب وہ اپنے کو ایک لیے ماحول میں پائے جو انھی آثار پر مشتمل ہو جو ان الفاظ کے معنی ہیں اور یہ آثار اس میں اس قدر قوی رد عمل پیدا کریں کہ وہ ان الفاظ کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے جو ان کی تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ تفسیر کہ گاڑی کنگ کو اس سے دس بجے چوڑی ہے، صحیح ہوگا اگر ایک شخص یہ کہنے پر مجبور ہو کہ اب دس بجے ہیں، یہ کنگ کو اس سے اور میں دیکھ رہا ہوں کہ گاڑی جھوٹ رہی ہے، ماحول الفاظ پیدا کرتے ہیں اور جو الفاظ ماحول سے پیدا ہوتے ہیں (اگر وہ بیانات ہیں) صحیح ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۲۶۲)۔ یہ صداقت کے نظریہ تطابق کا وہ جدید ترین بیان ہے جو رسل نے پیش کیا ہے۔

(ب) نظریہ تطابق کا وہ بیان جو ایم ایٹن نے پیش کرتا ہے:۔ 'الف ایم ایٹن نے اپنی کتاب (SYMBOLISM AND TRUTH) (علامتیت و صداقت) میں نظریہ تطابق کا ایک زیادہ اصطلاحی اور تفصیلی بیان پیش کیا ہے۔ اس کی رائے میں صداقت کی اس وقت تک تعریف نہیں کی جاسکتی جب تک کہ وہ حقیقت یا وجود کے طرف اشارہ نہ کرے، لیکن ہمیں وجود اور صداقت دونوں کے محدود تصورات استعمال کرنے چاہئیں، اور بعد کے تنقیدات و اکتشافات کی روشنی میں ان تصورات کو بدلتے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ صداقت و کذب بالخصوص علامت سے متعلق ہوتے ہیں اور حقیقت کی دلالت سے بھی۔ جب ہم علامت کی با معنی صورتوں کی تعبیر کرتے ہیں اور ان کو حقیقت کے مطابق پالتے ہیں تو ہمیں صداقت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن تصورات وہی نہیں جو موجودات ہیں اور جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ ان میں صرف عینیت صورت پائی جاتی ہے یعنی نظام تصورات کی صورت اور ان اشیاء کے نظام کی صورت جس کے یہ مطابق ہے۔ وہی ایک ہوتی ہے۔ ایم ایٹن کے الفاظ میں: یہ خیال کہ فکر کی صورت ان علامت میں پائی

جاتی ہے جو وہ اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتی ہے، اور یہ کہ یہی صورت حقیقی اشیاء کی دنیا میں، یا کم از کم ان حقیقی اشیاء میں جو ایک متوافق تجربے میں پیش کیے جا سکتے ہیں، پائی جاتی ہے؛ نیز یہ خیال کہ یہ حقیقی اشیاء وہی نہیں جو تصورات ہیں تاہم صرف تصورات استعمال ہی سے سمجھے جاسکتے ہیں، گو وہ اس طریقے سے ادراک تک ہیں، غلط سمجھے جاسکتے ہیں یہ وہ خیالات ہیں جو صداقت کی اس تعریف کو کہ وہ تصورات و حقیقت کے تطابق کا نام ہے، کامل و سادہ معنی عطا کرتے ہیں..... صداقت لفظی معنی میں، علامت کی ایک خصوصیت بن جاتی ہے، کیونکہ قضا یا تصورات، جیسا کہ ذہن میں ان کا عمل ہوتا ہے، یا تو علامت ہیں یا علامت کے مجموعے۔

(ج) صداقت کے نظریہ تطابق کی وہ توجیہ جو حقیقت استنادی کا ایک قائل پیش کرتا ہے۔ رائے کے رد جہز نے اپنی چھٹی سی کتاب (WHAT IS TRUTH) (صداقت کیا ہے؟) میں نظریہ تطابق کو پیش کیا ہے جو بالخصوص استنادی حقیقت کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ وہ علمی موقع کی چار جہتوں میں امتیاز کرتا ہے جن کو اس کی رائے میں ہر ایک کو تسلیم کرنا چاہیے: مستقل حقیقی معروض، شعوری کیفیت بحیثیت ایک حقیقی ذہنی وجود کے، معنی یا تصور، اور وہ ذہنی عمل جو تصور کو معروض کی طرف رجوع کرتا ہے معنی وہی ہیں جو مثیائے کے عین کا تصور ہے جس کو رد جہز استعمال کرتا ہے۔

جکو رد جہز ضروری سمجھتا ہے کہ معنی یا عین کی چند حالتوں میں امتیاز کیا جائے۔ اولاً معنی منقول ہو سکتے ہیں یا فاعل، جس سے اس کی مراد اس فرق سے ہے جو ذہن میں کسی معنی کے ہونے اور اس معنی کے رکھنے میں پایا جاتا ہے۔ ثانیاً جو معنی کہ ہم رکھتے ہیں وہ ایک خارجی شے کی طرف فعلی طور پر متحول کیے جاتے ہیں۔ اس معنی کے معنی کا تعلق شے سے ہوتا نہ کہ ذہن

سے۔ معنی کے ان دو معانی ہم سے (شعوری کیفیت کا مخصوص مافیہ) اور ایک مستقل حقیقی شے کا کلی بیان) ایک ناقابل تقسم وحدت کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ وحدت معین ہے۔ اب چونکہ یہ معین مخصوص نفسی یا شعوری کیفیت اور شے دونوں میں ایک ہوتا ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے دونوں میں تطابق ہے گو دراصل ان میں بہت کم مماثلت پائی جاتی ہے، بلکہ کتنا چاہیے کہ سخت مغاکرت ہوتی ہے مثلاً میں ایک گول میز کو گول دیکھتا ہوں، گولائی اس کے عین کا ایک حصہ ہوتی ہے، اسی اشار میں میری شبیہ کا عین بیضوی ہو سکتا ہے، اس طرح سے مدرک ہو کر فاصلہ (جس کا تعلق شے کے عین سے ہوتا ہے) کا اختصار ذہنی کیفیت کی تحلیل میں ان خصوصیات کے ذریعے ہو سکتا ہے جو اس کی حقیقی ماہیت سے کہیں دور ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۱) دراصل کسی خاص نفسی وجود کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ نفسی یا ذہنی کیفیت بعض اوقات یقین کا احساس ہو سکتی ہے کہ ہم ایک ایسے نقطے تک پہنچ جائیں گے جہاں ہمیں کوئی خاص تجربہ حاصل ہوگا جو اس عمل کو خوشی و کامیابی کے ساتھ ختم کر دے گا۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے فکریے مثال کا وجود ممکن ہے یعنی ایسی فکر کا جو کسی مخصوص نفسی مثال کو جو معنی کی حامل ہوتی ہے، نہیں رکھتی۔

روح جز اس نظریے کا اطلاق ادلای صحیح ادراک کی تعریف پر کرتا ہے۔ مثلاً سرخی جیسی صفت کے ادراک پر اگر ہم کسی غلط سرخی کے احساس کا تجربہ کر رہے ہیں اور اس نتیجہ کا جواب دینے پر مجبور ہوئے ہیں، تو ہم خود بخود جعلی طور پر اس شے کو جس کا ہمیں جواب دینا پڑا ہے۔ سرخی کی صفت سے متصف کرتے ہیں؛ اور اس شے سے آئندہ ہمیشہ کے لیے مراد ہوگی۔ جب بھی وہ یہ احساس ہم میں پیدا کرے گی۔ اس حالت میں نفسی کیفیت اور شے کا عین ایک ہی ہوگا اور یہی چیز ادراک کی تمام حالتوں کے لیے صحیح ہرگز۔ نفسی کیفیت کی اس خصوصیت کو (جو فہم کی اپنے تصورات میں مراد ہوتی ہے) درحقیقت اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ اس شے کی خصوصیت کے ساتھ ایک ہو جائے جس کی طرف وہ محول کی گئی ہے اور نہ اس حد تک

ہمارا علم غلط ہوگا؛ اگر ان دونوں حالتوں میں عین وہی ہو، تو جن اشیاء میں یہ مثال عین پائے جائیں وہ ایک دوسرے کے مطابق ہوں گے۔ صفحہ ۶۸۔ اس کے بعد روح جز اس نظریے کا محافظہ پر اطلاق کرتا ہے جہاں ہمیں کسی شے کی حقیقی ماہیت کی از سر نو تعمیر کرنی پڑتی ہے۔ اس قسم کی تعمیر میں ہمیں اس وقت تک ناامیدی ہوتی ہے جب تک کہ ہم اس تجربے کا اعادہ نہ کر سکیں جہاں سے ہم نے ابتداء اس تصور کو حاصل کیا تھا۔ روح جز اس نظریے کا اطلاق دوسرے دن کے جذبات کے علم پر کرتا ہے اور خوف کو مثال کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ ہم دوسروں کے خوف سے اسی وقت وقف ہو سکتے ہیں۔ جب ہم اس کی توجہ اپنے ہی خوف لہجے تجربے سے کرتے ہیں۔ پھر روح جز اس نظریے کا اطلاق خارجی دنیا کے یقینات پر کرتا ہے۔ ان تمام اطلاقات میں وہ اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ عین کی وحدت (جو نفسی کیفیت اور اس شے میں جس کی تصدیق یا حکم کی وجہ سے تحدید ہوتی ہے، ایک ہوتا ہے) ہی کی وجہ سے علم کا امکان پایا جاتا ہے اور یہ تطابق ہے۔ اس کا اطلاق ہمارے اضافات کے علم پر بھی ہوتا ہے۔ جب تک کہ اضافت کی تعبیر کسی اضافت کے تجربے میں نہیں ہوتی، یہ لفظ بظاہر بے معنی بن جاتا ہے، اور صرف اس مفروضے کے سوا کہ یہ خصوصیت جس کا اس طرح اظہار کیا گیا ہے کسی نہ کسی طرح حقیقی دنیا سے تعلق رکھتی ہے، ہمیں اس دعوے کی کوئی دلیل یا بنا نہیں ملتی کہ ہم دنیا کی اضافتی تعمیر کو جانتے بھی ہی ہیں۔ (صفحہ ۶۹) اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو طبعی وجود یا فطرت کہتے ہیں، روح جز فہم عام کے اس پہلو پر بھروسہ کرتا ہے جو ہم کسی طوفان یا سیلاب کے مقابلے کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ ایسے تجربات کے وقت ہم اس عملی یقین کی منافقت نہیں کر سکتے کہ ایسی چیزیں اور ایسی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں، جو اپنے وجود میں ہم سے ماوراء ہیں اور جو ہماری متصرف ذات کی قطعی تحدید کرتی ہیں اور اسی طرح وہ وجود نفسی یا ذہن کو ثابت کرنے کے لیے فہم عام پر بھروسہ کرتا ہے جب ہمیں کسی شے کا احساس ہوتا ہے، یا دانست کی تکلیف اور درد کا یا کسی قوی جھلے

کا تو ہم اس واقعے کا انکار نہیں کر سکتے کہ یہاں ایک ایسا وجود مواد اگلا واقعہ ہے جس کی تحویل نہ تو اضافات میں ہو سکتی ہے اور نہ فعلیتوں میں اور نہ ہی نفسیانہ حیلوں میں جو تبدیلیات کی قطعیت کو بچانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور چونکہ فہم عام ہمیں فطرت ذہن کو انتہائی وجود ماننے پر مجبور کرتی ہے، لہذا ان کے درمیان اعیان کی وحدت کے فیصلے مطابق پیدا کرنا ہی مسئلہ صداقت کا واحد حل ہے۔

۳۔ ایک قابل حقیقت کا انکار صداقت

مسئلہ صداقت پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے بعض حقیقہ کو یقین پیدا ہو گیا ہے کہ اس اس مسئلے کا واحد حل یہ ہے کہ اس امر سے انکار ہی کر دیا جائے کہ صداقت جیسی کوئی چیز وجود بھی رکھتی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے یہ افکار ہی صداقت کا صحیح نظریہ ہے حقیقہ کی صداقت کا یہ ایک عجیب استبعاد پسند نظریہ ہے۔ اس انتہائی نظریے کا بہترین نمائندہ تھیوڈور ڈی لاگیرنا تھا جس کی بے وقت موت کی وجہ سے امریکی فلسفے کو سخت نقصان پہنچا۔ ایک مضمون میں میں (جو شاید اس کا آخری مضمون تھا جس کو اس نے اشاعت کی خاطر لکھا تھا) ڈی لاگیرنا نے اس نقطہ نظر کی حمایت کی ہے۔ وجود حقیقی کے علم کو وہ ایک وہمی یا خیالی چیز قرار دیتا ہے۔ تمام غور و فکر کی ابتدا انسانی تعصبات اور اعتباری توقعات سے ہوتی ہے جن کو فکری بھانپنا ثابت کرنا چاہتی ہے ہم ایک یقین کی تائید دوسرے یقینات کی طرف رجوع ہو کر کرتے ہیں۔ ایک ہی معیار ہوتا ہے اور اس بہم و تغیر معیار کو ہمارے عام یقینات فراہم کرتے ہیں اور آگے چل کر وہ کہتا ہے۔ دونوں سے فلاسفہ کی ایک اہم مصروفیت یہ رہی ہے

لہذا: رجوع کے نظریہ صداقت پر میں نے جو تنقید اپنی کتاب PRINCIPLES OF REASONING

(اعمال ہستعلال) میں کی ہے اس کو دیکھو۔ اشاعت نامہ صفحہ ۱۳۵ (۱۳۵۵ء)

کہ صداقت کی ماہیت کو دریافت کریں۔ بغیر کسی سوال یا شک کے یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ صداقت کی کوئی ماہیت بھی ہوتی ہے یعنی ایک خصوصیت مشترکہ پائی جاتی ہے جس کو تمام قضایائے صحیح رکھتے ہیں اور تمام قضایائے کا ذریعہ نہیں رکھتے۔ میرا یہ یقین ہے کہ یہ مفروضہ بے بنیاد ہے۔ صداقت کی کوئی ماہیت نہیں، اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو تمام صحیح قضایا میں مشترک ہو اور ان کے ساتھ متعلق ہو۔ میرا یقین ہے کہ صداقت ایک ایسا لفظ ہے جو صرف استعمال ہی میں معنی دیتا ہے۔ جب کسی قضیے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے تو ہم جانتے ہیں کہ اس کئے کا کیا مطلب ہے، لیکن جہاں تک کہ اس معاملے کو سمجھا ہوں، میری رائے میں عام صداقت کے کوئی معنی نہیں، نظریہ صداقت کی کوئی جگہ نہیں۔ ڈی لاگیرنا کہتا ہے کہ یہ شبہ کہ صداقت کا وجود ہی نہیں پایا جاتا۔ اس کے دل میں اس لیے پیدا ہوا کہ اس نے نتیجتاً اور تصویریت مطلق کے حاسوں کا طویل مناقشہ دیکھا جو محض لاطالی الزامات اور مکرریاں ہیں جا کر ختم ہو گیا، ڈی لاگیرنا یہ کہتا ہے کہ دونوں فریق انتہائی تناقضات کے ارتکاب کے مجرم ہیں اور مناقشہ ایک دہری شے کے متعلق تھا۔

۴۔ ایک قابل حقیقت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو

کثرتیت پر مبنی ہے۔

جے۔ لوویس برگ کہتا ہے کہ وہ ایک 'یہ یقین' حامی حقیقت ہے مسئلہ صداقت کا ایک نہایت دلچسپ اور اصل نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے اس کا دعویٰ

لہذا: دیکھو تھیوڈور ڈی لاگیرنا کا مضمون (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) (مجموعہ) ایڈک فلسفہ میں، جلد اول صفحہ ۴۱۴ (میاکن کینی)

ہے کہ صداقت کی جڑیں چار گونہ ہیں، اور قدیم (کلاسیک) نظریات میں سے ہر ایک نظریے کی نمائندگی ایک ایک جڑ سے ہوتی ہے۔

وہ اپنی توضیح کا آغاز مابہیت تصدیق کی تحلیل سے کرتا ہے، اس کو وہ فلسفے کے بنیاتی شکل میں اس سے ایک مسئلہ قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق صداقت و حقیقت کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ یہ تلاش حقیقت میں صداقت کا ذریعہ ہے۔ لیکن یہ کسی طرح سادہ نہیں۔ وہ ایک مرکب کل ہے جو چار اجزاء میں قابل تحلیل ہے۔ ۱۔ ہر تصدیق کسی شخص کے یقین کا اظہار ہوتی ہے۔ یہ شخصی حیثیت تصدیق کی مابہیت کا ایک اہم حصہ ہے اور اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ ہر تصدیق اس یقین کا جس کا یہ اظہار ہے، ایک عقلی بیان ہے۔ وہ یقین کے معنی کے ظاہر کرنے کے لیے علائم کا استعمال کرتی ہے۔ اس لیے یہ تصدیق کی صورتی حیثیت ہے۔ ۳۔ تصدیق وہ ہے جس پر ایک شخص یقین کرتا ہے اور وقوف کے نتیجے کے طور پر اس کا اقرار کرتا ہے، اور یہ وقوف تصدیق کی علمی حیثیت ہے۔

۴۔ ہر تصدیق اس شے کا بیان ہے جس سے یقین کرنے والا واقف ہے، جو یا تو ایک محض ہے یا ایک موقع بیان تصدیق کی مادی حیثیت ہے۔ نوڈن برگ کی رائے ہے کہ ہر مابہیتی تصدیق میں یہ چاروں حیثیتیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یہ قابل امتیاز ہیں لیکن قابل انفصال نہیں۔

اگر اب ان چاروں حیثیتوں سے کسی ایک کی تجرید کر لی جاتی ہے اور اسی کو کل تصدیق بنا دیا جاتا ہے تو ہمیں صداقت کا ایک نظریہ حاصل ہوتا ہے اور اسی طریقے سے صداقت کے چاروں نظریوں میں سے ہر ایک نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ صداقت کا نتیجیاتی نظریہ یقین کو مرکزی قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وہ یقین جس کا نفاذ موثر بالعمل ہو صحیح طور پر موثر قرار دیا جاتا ہے۔ یہاں عملیت معیار قرار پاتی ہے۔ چونکہ یہ نظریہ صحیح طور پر غلط پر زور

دیتا ہے، اس لیے نوڈن برگ اس کو صداقت کا ظرفی نظریہ کہتا ہے۔ صداقت کا محوری ظرفی والا نظریہ تصدیق کے صورتی حیثیت کی تجرید کرتا ہے۔ اس کی رو سے وہ قضایا یا تہققات صحیح ہیں جو ایک دوسرے سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہاں صداقت قضایا کا ایک مستقل نظام ہے اور اسی وجہ سے نوڈن برگ اس کو صداقت کا اسی نظریہ کہتا ہے۔ لیکن جو لوگ وقوف کی حیثیت کو بنیادی قرار دیتے ہیں وہ صداقت کو وقوف ہی کی ایک غیر متغیر صفت سمجھتے ہیں۔ یہ مابہیت کا روایتی نظریہ ہے جس کو نوڈن برگ صداقت کا صفتی نظریہ کہتا ہے۔ کیونکہ یہ صداقت کو ایک صفت قرار دیتا ہے اور صفات کے نام وصفی ہوتے ہیں نہ کہ اشیاء۔ روایتی نظریہ تطابق صداقت کو تصدیق اور اس مواد کے درمیان ایک اضافت قرار دیتا ہے جس کا تصدیق میں اقرار کیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ تصدیق کی مادی حیثیت کو تصدیق کی بنیادی مابہیت قرار دیتا ہے۔ نوڈن برگ اس کو BI-PREPOSITIONAL اور وصلتی نظریہ صداقت (HYPHENATED) کہتا ہے۔

ان ناموں کی صحت پر توجہ کیے بغیر ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہم جائز طور پر ان انواع میں سے صداقت کو کسی ایک کے ساتھ متحد کر کے دوسرے انواع کو اس سے خارج نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اس کو اسی وقت اچھی طرح تسلیم کر سکتے ہیں۔ جب ہم صداقت کو مسئلہ اور محل کے درمیان ایک ترم اور قابل تغیر اضافت صداقت کی ایک درجے پر توضیح طریقے سے اس طرح توجہ کی جاسکتی ہے کہ اس کو اضافت عملیت قرار دیا جاسکتا ہے، دوسرے درجے پر اس کو ربط داخلی، تیسرے پر مابہیت، اور چوتھے پر تطابق۔ متناقض آراء کے تنوع و اختلاف میں کوئی ایسی چیز ہے جو ہمیں اس قدر پریشان کرتی ہے؟ مجھے تو دنیا اور زندگی پر مختلف نقاط نظر سے نگاہ ڈالنے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوتا، اور مجھے شرم بھی نہیں محسوس ہوتی اگر میں ان تمام کو ایک کامل و مطلق تناظر میں جمع نہ کر سکوں..... اور میں کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ کوئی سخت انتخاب کروں یا ان کو ایک اعلیٰ ترکیب میں متحد کر دوں۔ میں ان تمام کو

کو سمجھنے ہی مناسب اور اتنے ہی ضروری پاتا ہوں۔ میں نے نوٹن برگ کے نظریے کو صداقت کا کثرتیتی نظریہ اس لیے کہا ہے کہ وہ اس ریلے کی تردید کرتا ہے کہ صداقت کی کوئی ایک ہی نوع ہو سکتی ہے جو مذکورہ بالا چاروں انواع کو یکجا متحد کر سکے۔ اس کی ریلے یہ ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کرے اور کسی واحد نظریہ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نوٹن برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کرے اور کسی واحد نظریہ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نوٹن برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ وہ نظریہ تطابق کو دوسرے تین نظریوں سے صداقت کی کسی قدر اعلیٰ صورت قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ ہر نظریے کو تجربے کے ایک مختلف درجے کے لیے سمجھتا ہے اور اعلیٰ ترین درجہ تصدیق اور اس مواد کے درمیان تطابق قائم کرتا نظر آتا ہے جس کی تصدیق میں بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ حقیقت اور خطا

طالب علم اب خطا یا غلطی کے ان مختلف نظریوں کو خود دریافت کر رہا ہے جو صداقت کے ان مختلف نظریوں کے مقابل رکھے جاسکتے ہیں جن کی حقیقت نے حمایت کی ہے۔ اکثر نظریہ

کی راستے میں غلطی یا خطا ہمیشہ صداقت سے ملی ہوتی ہے اور وہ ایک جزئی صداقت ہے۔ ذہنی غلطی اس وقت ہوتی ہے جب غلط تصدیق خود ذہن کا ایک حقیقی قطع ہوتی ہے۔ ریلے اور ایٹن کے نزدیک غلطی کی وجہ یہ ہے کہ بیان یا مجموعہ علایم اور اس حقیقت کے درمیان کوئی تطابق نہیں ہوتا جس کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ روجرز کہتا ہے کہ انتقادی حقیقت نے غلطی کی جو تعریف کی ہے وہ منحصر یہ ہے، جب ہم کسی شے کو جانتے ہیں تو ہم ایک "عین" کو اپنی کسی خصوصیت یا مجموعہ خصوصیات کو کسی حقیقت کے طرف منسوب کرتے ہیں جو علم کے فعل سے مستقل وغیر محتاج طور پر وجود رکھتی ہے اور جو کہ صداقت اس عین اور حقیقت کی اس خصوصیت کی وحدت ہے جس کے طرف اشارہ کیا گیا تھا، اس لیے غلطی اس وحدت یا اتفاق کے فقدان کو تعبیر کرتی ہے، اور کسی تصوری خصوصیت کا ایک ایسی چیز کی طرف منسوب کرنا ہے جس کو ہم غلطی سے حقیقی فرض کر لیتے ہیں، یا یہ حقیقت سے غیر صائب خصوصیت کا صائب خصوصیت کی بجائے منسوب کرنا ہے۔ ڈی لاگونا کی انکار صداقت سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو غلطی ہی نہیں یا تمام انسانی علم غلط ہے۔ نوٹن برگ کے نظریے کی رو سے غلطی کی تعریف صداقت کے چاروں نظریات میں سے ایک نظریے کے لیے مختلف ہوگی، لیکن ہم یہاں ان تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

۱۔ دیکھو نوٹن برگ کا مضمون (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) میں جلد دوم
صفحہ ۲ (ریالکس) اور اس کا ایک مضمون جس کا عنوان (THE FOUR FOLD ROOT OF TRUTH)
ہے مندرجہ ذیل کتاب میں THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA PUBLICATIONS

IN PHILOSOPHY جلد دوم صفحہ ۲۰ تا ۲۴

۲۔ دیکھو ریلے کے روجرز کی کتاب (ESSAYS IN CRITICAL REALISM)

مسئلہ بدن و ذہن کا حل حقیقت کی رو سے

حقیقتی ہمہ رویت

حقیقتی ہمہ رویت کا بانی مسک فطرت کا مشہور فلسفی ڈیو۔ آر کلفرڈ تھا جو انگلستان میں پیدا ہوا (۱۸۴۵ء تا ۱۸۹۷ء)۔ اس نے احساس باطنی کو حقیقت کی اصل و ماہیت قرار دیا۔ جس شے کا ہم احساس کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں وہ دیکھنے والے کے لیے ایک عصبی یافت ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے دماغ اور فطرت میں ایک قسمل ہے، اور ہمیں اس کی باطنی رُخ کا تجربہ احساس کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس لیے ہم اس تصور کو دماغ سے لے کر تمام فطرت تک وسیع کر سکتے ہیں اور ہر چیز کے متعلق یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی کمنہ و ماہیت دراصل احساس ہے۔ تاہم یہ احساس فرد انسانی کے ذہن کی طرح واحد و نبوی شعور نہیں۔ فطرت کے متعلق ہمیں یہ قیاس کرنا چاہیے کہ وہ دراصل مواد ذہن کے متفرق، سادہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر مشتمل ہے۔ ارتقا ان کو مختلف انواع کی مددوں اور ترکیب و اختلاط کے درجوں میں جمع کرتا ہے۔ کلفرڈ کا

یہ مواد ذہن والا نظریہ بہت پھیلا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہی اس ہمہ رویت کا اصلی ماخذ ہے جس کی ہم عمر حقیقہ حمایت کرتے ہیں۔

گوڈیم جیس نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر تنقید کی اور اس کو رد کر دیا، لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ خود یہ مانتا تھا کہ جن موجودات کا کسی ذات بدرک سے تجربہ نہیں ہوتا وہ خود تجربات کے حاصل کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ (دیکھو اوپر صفحہ ۱۲۰) اس طرح وہ اپنے انتہائی تجر بیت والے نظریے کی ایک ایسی تصویر پیش کرتا ہے جو ہمہ رویت پر مبنی ہے۔ سی آے اسٹرانگ نے جو جیس کا پرجوش مدّاح اور گراہا آب علم تھا۔ اس خیال کو تکمیل دے کر ہمہ رویت کا ایک متوافقی حقیقتی نظریہ پیش کیا ہے۔ اپنی جدید کتاب (ESSAY ON THE NATURAL ORIGIN OF THE MIND) (ذہن کے سبب فطری پر مضامین) (امیکسن ۱۹۳۰ء) میں اسٹرانگ نے ان اعتراضات سے بحث کی ہے جو جیس نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر عاید کیے تھے، اور بتلایا ہے کہ یہ اعتراضات وار و نہ کیے جاتے اگر جیس اور اکات اور افعال و قوت اور معلیات احساس کے درمیان امتیاز قائم کرتا۔ اسی لیے وہ کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے اور جیس کی ہمہ رویت میں توفیق و تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسٹرانگ کی ایک ابتدائی زمانے کی کتاب (WHY THE MIND HAS A BODY) (ذہن بدن کیوں رکھتا ہے؟) (امیکسن) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلفرڈ کا مواد ذہن والا نظریہ ہمہ رویت کی ایک متوازی صورت تھی، کیونکہ وہ شعور اور دماغ کے درمیان علی تعلق کے ہونے سے انکار کرتا تھا۔ یہ دو عمل بغیر ایک دوسرے کو متاثر کرنے کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں اور یہ سخت متوازیت ہے۔ اسٹرانگ کلفرڈ کے نظریے کو ہمہ رویت کہتا ہے اور وہ فشر اور خصوصاً پاؤن اور جی ایف اسٹارٹ کے ذہن منت ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ اس بارے میں میری بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ میں

نے اس تصور کی تکمیل ذہنی علیت والے مفروضے کے مدد میں کی ہے۔ (دیباچہ)
 اپنی ایک بعد کی کتاب میں (THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS) (مبدئ شعور)
 اسٹرانگ مسند ذہن و بدن کی دو اہم سوالات میں تحلیل کرتا ہے: (۱) کیا ذہن و بدن ایک دوسرے
 پر عمل کرتے ہیں، اگر ایسا ہے تو ان کے علی اثر کی جست کیا ہے؟ یہ علیت کا سوال ہے، اور
 (۲) بحیثیت موجودات ذہن و بدن کا کیا تعلق ہے؟ یہ وجودیاتی سوال ہے۔ روایتی نظریات کا
 زیادہ تر تعلق پہلے سوال سے رہا ہے، چنانچہ متواذیت علی اثر کا انکار کرتی ہے، اور مادیت، اپنے
 اس نظریے میں کہ دماغ شعور کو پیدا کرتا ہے، ایک جانبی اثر کا دعویٰ کرتی ہے اور تعالیت دو جانبی
 تاثر پر اصرار کرتی ہے۔ ہر روایت زیادہ تر دوسرے سوال سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے، جیسا کہ
 ہم نے تصوریاتی ہم روایت کی بحث میں پڑھا ہے، ایک شخص ہم روایت کا قائل ہو سکتا ہے
 اور ساتھ ساتھ بدن و ذہن کے ربط علی کے مختلف نظریات کو مان سکتا ہے۔

تاہم علی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اسٹرانگ ہم روایت کو تعالیت، مادیت اور متواذیت
 سے ایک علیحدہ نظریہ قرار دیتا ہے۔ وہ ہم روایت کی خصوصیت کے ساتھ سفارش کرتا ہے۔
 کیونکہ یہاں تینوں نظریات کی ایک اعلیٰ ترکیب ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: جس وقت میری ذہنی
 کتاب لکھی گئی میں جانتا تھا کہ یہ چوتھا نظریہ متواذیت کی تعلیق، اگر تعالیت سے نہیں، تو کم از کم تعالیت
 کی ایک نوع سے ضرور کرتا ہے۔ کیونکہ گو اس کی رو سے، ذہن (جیسا کہ متواذیت کا دعویٰ ہے) دماغ
 پر ہرگز عمل نہیں کرتا (کیونکہ یہ خود وجود ہے یا وجود کا ایک حصہ جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے۔

نٹ: جینز میں ۱۹۰۴ء میں فلسفے کی بین الاقوامی کانگریس کے دوسرے اجلاس میں اسٹرانگ نے خطبہ
 پڑھا تھا۔ جس کا معنون یہ تھا
 (QUELQUES CONSIDERATIONS AND
 LE PANPSYCHISME)

(ہم روایت پر چند تبصرات) اس میں اس نے انگریز فلسفی (قائل ہم روایت) الفرد بیارٹ کے
 ذہن منت ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ دیکھو بیارٹ کی کتاب (PHYSICAL METEM-
 PERIC)

تاہم یہ ان موجودات کے ساتھ ضرور تعامل قائم کرتا ہے جو بدن کے غیر دماغی حصے کے طور پر پیدا
 ہوتے ہیں اور ہرگز موثر یا فعال نہیں ہوتے۔ اس لیے نفسی فعالیت کا (جس کی تعالیت قائل
 ہے) مضبوطی کے ساتھ استحکام ہو جاتا ہے۔ جب سے کہ میری کتاب شائع ہوئی ہے۔ یہ بات
 صاف طور پر میری سمجھ میں آگئی ہے کہ اگر وہ چیز جس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ذہن یا روح،
 بحیثیت ایک وجود کے نہیں بلکہ شعور کے ہے یعنی بحیثیت فعلیت وقوع کے تو اس بارے میں
 دشواری نہیں دلائے، نظریے کا بیان صحیح ہے، اور اس کی ہمارے چوتھے نظریے کی رو سے
 دوسرے دو نظریات سے تعلیق بھی ہوتی ہے: شعور (قائل کا معطیہ نہیں بلکہ تعال) درحقیقت
 دماغ یا اس شے کے مل کا جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے، ایک انفعالی نتیجہ ہے اور اتنا ہی
 جامد عید حرکت و غیر موثر ہے جتنا کہ ایک نہایت ترقی یافتہ مادہ پرست چاہتا ہے اس طرح ہم
 روایت کا نظریہ دوسرے تینوں علی نظریات کو اپنے اندر جمع کرتا اور ان کی تعلیق کرتا ہے اور یہ
 ایک نفسی طبیعی نظریے کے لیے کوئی معمولی بات نہیں ہے (صفحہ ۳۲ وابعده)

تاہم دوسرے مسئلے کو ہم روایت کسی اور نظریے سے زیادہ بہتر طریقے پر حل کرتی ہے اور اس
 مسئلے کا حل بہ نسبت علی مسئلے کے حل کے نفس و بدن کے مسئلے کے حل کے لیے زیادہ اہم بھی ہے۔
 اسٹرانگ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کی ابتدائی کتاب میں اس مسئلے کا جو اس نے جواب
 دیا تھا وہ بہت زیادہ تصویریت پسند تھا۔ اپنی بعد کی کتاب میں ادراک بدیسی کے نظریے کے بجائے
 ادراک استفسادی دلائے نظریے کو رکھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے نظریے کے تصوریاتی رجحان
 کو دور کر دے اور ہم روایت کی ایک متوافق حقیقی صورت پیش کرے، چنانچہ وہ لکھتا ہے:
 مربوط طریقے کی بن پر میں یہ خیال کیا کرتا تھا کہ شعور ذہن کا جو سر ہے، لیکن اب
 میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایک شے جس کو مجھے احساس کہنا چاہیے اور جو مواد ذہن کے سوا کچھ
 نہیں، ذہن کا جو سر ہے، اور شعور اس کا محض وظیفہ ہے۔ جو شے میں شامل سے معلوم ہوتی ہے۔
 وہ شعور نہیں بلکہ احساس ہے (صفحہ ۱۱) اس بیان سے ظاہر ہے کہ اسٹرانگ کا نقطہ نظر بالکل

کی قسم کی ہمہ روحیت کی بہ نسبت کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تصدیق اس کے اس مزید بیان سے ہوتی ہے: اگر اس نظریے کو ماننا ہے تو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ روح ایک ساتھ روحانی بھی ہے اور متمد بھی (صفحہ ۱۳) موجودہ زمانے میں اسٹرائنگ ماننا ہے کہ وجود صرف ایک شے کا ہے، اگر اس پر باطن سے نظر ڈالی جائے تو وہ احساس ہے اور اگر خارج سے دیکھا جائے تو ایک دماغی عمل: اس نظریہ (ہمہ روحیت) کی اصل ماہیت یہ ہے کہ اس وجود کو جو ادراک جو اس سے ہیں ہوتا ہے (ادراک کے وقت بل دماغی نظر آتا ہے)۔ اس وجود سے ایک کر دیتا ہے جس کا میں تامل سے علم ہوتا ہے نہ (صفحہ ۱۴) اس طرح دیتا ہے جواب اسٹرائنگ دوسرے سوال کا اور یہ ہمہ روحیت کی حقیقی صورت کی ایک کامل تفصیل ہے۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اسے ایس اڈنگٹن اپنی کتاب (THE NATURE OF THE PHYSICAL WORLD) (طبعی دنیا کی ماہیت) میں کلفرڈ کے موادِ ذہن والے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ کلفرڈ کے اس مشہور مقولے کو پیش کرتا ہے: احساسات کا تسلسل جو شعور انسانی کی تشکیل کرتا ہے وہ حقیقت ہے جو ہمارے ذہنوں میں انسان کے دماغ کا ادراک پیدا کرتا ہے۔ اڈنگٹن کتاب ہے کہ جس کا میں طبعی صورت میں تجربہ ہوتا ہے اگر ہم اس کے مبداء کی یہ توجیہ کریں کہ اس کی فطرت ایسی ہے کہ وہ خود کو ذہنی فعلیت کی حقیقت سے ظاہر کرنے کے قابل ہے یا کچھ ایسی روحانی فطرت رکھتی ہے کہ اس کی اہم خصوصیت فکر ہے۔ تو ہم اپنے کو حق بجانب پائیں گے۔ یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ فطرت

نہ: اسے اولو جانے نے اپنی کتاب (THE REVOLT AGAINST DUALISM) (ثبوت کے خلاف بغاوت) میں (صفحہ ۲۱۰) دہلجہ پر (اوپن کورٹ کینی) میں اس عبارت کو زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے اور اس پر تنقید کی ہے کلفرڈ کی عبارت کو جانے نے صفحہ ۴۱ (نوٹ) پر نقل کیا ہے

طبعی کی جدید توجہات زیادہ تر ہمہ روحیت پر مبنی ہیں اور اس کے برخلاف حیات نفسی کی جدید توجہات زیادہ تر کر داریت پر منحصر ہیں اور مخالف روحیت۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ کمپوٹر کے دعوے کی تائید کرے کہ عنقریب ذہن و بدن کے ربط کے متعلق ایک عظیم الشان اختلاف ہونے والا ہے۔

۲۔ جدید حقیقت کے حامیوں کا عمودی تراشش والا نظریہ

ای بی ہولٹ نے بدن و ذہن کے تعلق کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جو امریکہ کی جدید حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے وہ اپنی کتاب (CONCEPT OF CONSCIOUSNESS) (تصور شعور) میں اپنے اس دلچسپ نظریے کے ماخذ کا ذکر کرتا ہے۔ ایک ماخذ تو جرمن فلسفی ادینارٹس کے تصانیف ہیں جس کا تجربہ بعض والا فلسفہ اپنی تعمیر اس بنیاد پر قائم کرتا ہے کہ باطنی و خارجی تجربے میں کوئی فرق امتیاز نہیں۔ حقیقت جدیدہ کے قائل اس انکار میں ادینارٹس کے ہم زبان ہیں۔ ماتخ کی کتاب (ANALYSES OF SENSATION) (تحلیل احساسات) بالخصوص "مخالف مابعد الطبیعیات مقدمات" اور جیس کے مضامین جو دوبارہ کتاب کی شکل میں بعنوان (ESSAYS IN RADICAL EMPIRICISM) (مضامین اثنائی تجربیت) شائع ہوئے، وہ دوسرے ماخذ ہیں جن کا ہولٹ خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ جیس کی کتاب میں اسامی تصور وہ مواد ہے جس کو وہ "تجربہ محض" کہتا ہے جس میں تمام سریع الزوال اشیاء کی تشکیل ہوتی ہے۔ جن میں متفرق انسانی شعور بھی داخل ہیں۔

اپنی کتاب کے دیباچے میں ہولٹ، ایچ ایم شفر کو اس فیصلے سے متصف کرتا ہے کہ اس نے تجزیہ محض کا نام نہ لے ہر موجودات رکھا، اور لفظ بے ہر کے معنی پیہ کے یہ موجودات نزدیکی میں منطقی، ہم یہ پڑھ چکے ہیں کہ بے ہر موجودات کے اس نظریے نے (تقدیریت) جس کو پہلی مرتبہ جیمز نے پیش کیا۔ امریکی جدید حقیقت کے حامیوں اور برٹرزڈیل پر کافی اثر کیا ہے جیٹلیف سے کہ ہولٹ اس نظریے کو مستند بن دین کے حل کے لیے استعمال کرتا ہے، اس پر اب ہمیں غور کرنا چاہیے۔ ہولٹ کہتا ہے کہ اس تصور کو ترک کر دینا چاہیے کہ تمام موجودات کے تحت ایک مشترک جوہر پایا جاتا ہے۔ اس افزائی ہی کے ماننے کی وجہ سے ایک طرف توصیفیت پیدا ہوتی ہے اور دوسرے طرف مادیت۔ دائرہ وجود جو اہر کا دائرہ نہیں بلکہ وہ محض بے ہر موجودات کی ایک جماعت ہے جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے زیادہ تر منطقی یا عقلی ہیں ذکر جو ہری یا مادی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے ہر کائنات ذہنی و مادی اشیا پر کیسے مشتمل ہو سکتی ہے۔ یہیں ان موجودات کو جس سے دائرہ وجود کی تشکیل ہوتی ہے، ترکیب و اختلاط میں مختلف درجوں کا سمجھنا چاہیے۔ سادہ بے ہر موجودات اضافات ہوتے ہیں جیسے عینیت، اختلاف، عدد، نفی اور یہ وہ تمام موجودات ہیں جو 'نسبتہ کلی' ہیں، اور جن کا مقابلہ ان سے کیا جاسکتا ہے جو جزئی ہیں اور نسبتہ مقرون۔ جب موجودات زیادہ مرکب بن جاتے ہیں تو نئی اشیا پیدا ہوتی ہیں۔ یعنی اشیا اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا اختلاط میکانات اور کیمیا کی دنیا کی ترکیب ہوتی ہے۔ ذی حیات موجودات اس وقت پیدا ہوتی ہیں۔ جب یہ ترکیب یا اختلاط حیاتیات کے دنیا کی ہوتی ہے۔ ذہن اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب یہ نفسیات کے دنیا کی ہوتی ہے اور ہولٹ سمجھتا ہے کہ یہ بے ہر موجودات ایک مقدم نظام میں اس قدر عجیب و غریب طریقے سے پُر ہیں کہ ان میں سے سادہ وجود بغیر کسی فضل یا عدم متصل کے ترقی پا کر زیادہ مرکب بن جاتا ہے حتیٰ کہ مقرون ہستیوں کا نامتناہی تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ (صفحہ ۶۴) بے ہر موجودات کے تدریجی سلسلے کا اس قدر بیان کافی ہے جو ہولٹ کے پیش کردہ

ذہن یا شعور کے عمودی تراش والے نظریے کی گویا عقلی زمین ہے۔

عمودی تراش سے ہولٹ کی مراد ایک ایسا قابلِ تعبیر حصہ ہے جو کسی طریقے سے کل کے ساتھ عضوی طور پر مربوط نہیں۔ وہ تصویر یہ کے اضافات بالطنی والے نظریے کا انکار کر رہا ہے۔ اس کی دی ہوئی مثالیں یہ ہیں: ذاک کے اسٹامپ جمع کرنے والے کے اہم میں سیاہ رنگ والے اسٹامپ، زمین کے محور کی سطح پر پڑے ہوئے مادی ذرات وغیرہ۔ لیکن ہر عضویت اس قسم کی عمودی تراش ہے کہ عضویتیں ماحول کی چند خصوصیات کا جواب دیتی ہیں اور چند کا نہیں۔ اس جواب یا ردِ عمل کی میکائنت حیوانات میں ان کا نظام عصبی ہوتا ہے جو حیوانات کی نظام عصبی رکھتے ہیں، لیکن نباتات بھی انتخابی طور پر اپنے ماحول کا جواب دیتے ہیں۔ نباتات میں جواب دینے کے بے شمار میکائنتیتس ہوتی ہیں جن سے وہ (مثلاً) ذہن، آفتاب گرمی، وغیرہ کے اثرات کا جواب دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پودے کے ماحول کے کسی عمودی تراش کا تعین کرتی ہے۔ لیکن نباتات حقیقت، ایصال اور کٹراؤ کے آلات رکھتے ہیں۔ جن سے ان کے ماحول کے دوسرے عمودی تراش حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان تمام عمودی تراشوں کو یکجا رکھیں اور ان کو ایک خیال کریں، تو پھر کسی مخصوص پودے کی حالت میں وہ کامل عمودی تراش جس کا اس طور پر تعین ہوا ہے، اس پودے کے تمام یا تقریباً تمام ماحول کی تشکیل کرے گا جو اس کے لیے وجود رکھتا ہے۔

اس پودے کے لیے اطراف کی دنیا کے کوئی حصہ وجود ہی نہیں

رکھتے۔ تاہم پودا ہمیشہ ایک عضویت کے موجود ہوتا ہے جو اس موثر ماحول سے ایک جدا چیز ہے (صفحہ ۷۵) دماغیہ

اب حیوان کی عمودی تراش پودے کے عمودی تراش کے مماثل ہوتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا دائرہ وسیع ہوتا ہے۔ یعنی ماحول کے اشیا کی زیادہ تعداد اس میں شامل ہوتی ہے۔ لیکن وہ اشیا جن کا جواب پودا دیتا ہے تمام کی تمام طبیعی نہیں ہوتیں گو ہم پودے

اور اس کے ماحول دونوں کو طبعی کہتے ہیں۔ لہذا پودے کی عمودی تراش اتنی بے ہر کثرت ہے جتنا کہ ایک خالص ریاضیاتی نظام، تاہم جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، صرف یہ عمودی تراش پودے کے ماحول کے طور پر پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ پودا ایک خالص بے ہر دائرے میں رہتا ہوتا ہے، واقعات کو مبالغے کے ساتھ بیان کرنا نہیں بلکہ لازمی طور پر عقل و فہم کا ساتھ دیتا ہے۔ (صفحہ ۱۷۹) یہی حال حیوانی عضویت کا ہے، نیز انسانی ذہن کا بھی۔ شعور کا انحصار نظام عصبی پر ہے۔ لیکن وہ نظام عصبی کے اندر نہیں ہوتا اور نہ ہی دماغ میں ممکن ہوتا ہے۔ شعور ماحول کی ایک عمودی تراش ہے۔ اب یہ ہمہ عمودی تراش، جو نظام عصبی سے خارج ہوتی ہے اور ان طبعی و غیر طبعی اشیاء کے بے ہر عناصر سے مرکب ہوتی ہے جس کا نظام عصبی کسی مخصوص رد عمل سے جواب دیتا ہے۔ یہ بے ہر عمودی تراش میں کتنا ہول کر ان اشیاء کی فرست کے بالکل مطابق ہوتی ہے جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ ہم ان کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ بے ہر عمودی تراش جو اضطراری قوس کے مخصوص رد عمل سے متعین ہوتی ہے۔ نفسی دائرہ ہے، یہ احساسات اور اکات و تصورات کی کثرت ہے، یہ شعور ہے۔ (صفحہ ۱۸۲)

ہولٹ کا خیال ہے کہ شعور مکانی و زمانی طور پر ممتد ہے۔ وہ اس کی توضیح کے لیے ایک دلچسپ تخیل کا استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ کا تختہ ہے اور اس میں ایک سوراخ ہے اور فرض کرو کہ یہ سوراخ شکل و مقدار میں بدلتا جاتا ہے اور یہ تختہ ایک نقشے کے اوپر حرکت کر رہا ہے۔ اب مقامات کا وہ مجموعہ جو سوراخ میں سے دکھائی دیتا ہے، شعور کی طرح ایک کثرت ہوگا جو مکانی امتداد رکھتا ہوگا اور ساتھ ساتھ مکان میں متحرک ہوگا۔ (صفحہ ۲۱۱)

اس نقطہ سے وہی بے ہر موجودات اس وقت شعور یا ذہن ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی نظام عصبی کے رد عمل سے ہوتا ہے، اور یہ طبعی اس وقت ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی دوسری میکانیت

یا نقطہ ساسک سے ہوگا۔ دونوں ذہنی و عمودی تراشیں بے ہر موجودات کی اسی کائنات کے حصص ہیں۔

۲۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو

ارتقاء بارز کے حامیوں نے پیش کیا ہے

سیامیوئل الکنڈر کو اعتراف ہے کہ ہولٹ نے شعور کا عمودی تراش والا جو نظریہ پیش کیا ہے جس کو الکنڈر سرج لائٹ کا نظریہ کہتا ہے کیونکہ ہولٹ نے شعور کو سرج لائٹ کے میدان سے تشبیہ دی ہے) اتنا سادہ ہے کہ انسان اس کو قبول کرنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ واقعات سے بھی اتنا قریب ہے کہ اس کا قلب اس کی طرف ہر وقت مائل ہوتا ہے اور ترغیب ہوتی ہے کہ اس کو قبول کر لیا جائے۔ تاہم وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ ہر شے جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے قیق رکھتی ہے اگر شعور بعینہ وہی ہے جو عمودی تراش ہے تو پھر ہمیں اس معنی میں شعور ذات کیے ہوتا ہے کہ ہم اپنے ذہنی افعال سے متبع ہوتے ہیں؟ شعور کا ہر فعل شعور ذات ہے، اس معنی میں نہیں کہ یہ اپنی ذات پر خود دھڑک رہی ہے کیونکہ اس کا تو انکار اس کو قیق کرنے ہی سے ہوتا ہے بلکہ اس معنی میں کہ جب بھی ہم کو علم ہوتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں علم ہو رہا ہے، یا یوں کہو کہ جانتا اور یہ جانتا کہ ہم یہ جان رہے ہیں دونوں ایک ہیں۔ اب اگر شعور کا تعلق عصبی رد عمل سے نہیں ہوتا بلکہ اس تراش عمودی سے جو اس سے بحیثیت کل لازم آتی ہے تو پھر کوئی شے بھی میری شے کیسے ہو سکے گی؟ تاہم تجربہ تو یہی بتاتا ہے۔ کہ یہ میری ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ الکنڈر اس امر پر آمادہ نہیں

کہ وہ ہولٹ کے اسن انکار کو تسلیم کر لے کہ باطنی تجربے کی تحویل خارجی تجربے میں کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم شعور سے اس مخصوص اضافت کو خارج کر دیں جو وہ ذات کے ساتھ رکھتا ہے اور اس کو اشیا کے اس عمودی تراش پر مشتمل قرار دیں جو ماحول میں پائی جاتی ہے تو ایسی ہر ایک عمودی تراش شعور ہوگی اور حقیقت کا کوئی ایسا جدا درجہ نہ ہوگا جس کا ذہن میں بردہز ہوا ہو۔

اس لیے اگر نڈر، مارگن اور ارتقائے بارز کے دوسرے حامی اس نظریے کو قبول کرنے پر مجبور ہیں کہ ادنیٰ درجوں کے (محیثیت اساس) بردہز کرنے کے بعد ذہن حقیقت کے ایک اعلیٰ درجے کے طور پر بردہز کرتا ہے۔ مارگن ذہن کو ایک حقیقت بارزہ ہونے کی حیثیت سے تین مدارج میں میز کرتا ہے۔ ایک تو تحت الشعوری درجہ ہے جو ادراک حواس کے درجے کے تحت ہے، اور ایک شعور ذات رکھنے والا درجہ ہے جو ادراک حواس والے درجے سے اوپر ہے ہیں شعور کے لفظ کو ذہن کے اس اعلیٰ ترین درجے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ یہ مروت افراد انسانی میں پایا جاتا ہے اور ان ہستیوں میں بھی جو انسان سے اعلیٰ تر ہیں اور انکے قائل ہیں۔ لیکن ذہن تحت اشعوری صورت میں نباتات میں بھی موجود ہے کیا یہ ان مدارج میں بھی موجود ہے جو نباتات سے نیچے ہیں؟ ارتقائے بارز کے حامی اس نظریے کے ماننے پر مجبور ہیں کہ ہر درجہ بارزہ کے دو جانب ہوتے ہیں، ایک تو افراد انسانی کی حیات ذہنی کے مانند ہوتا ہے لیکن بہت زیادہ ابتدائی صورت میں، اور دوسرا فطرت انسانی کے عضویاتی پہلو کے مانند ہوتا ہے۔ کیا ہم روحیت ہے؟ یا محض سادہ متوازیت؟ مارگن اس کو غیر محدود و تلازم کا نظریہ کہتا ہے لیکن یہ درحقیقت وہی ہے جس کو ہم ہمہ روحیت کی متوازی شکل کہتے ہیں۔ چنانچہ مارگن لکھتا ہے: "ہر ذرے، سالے، بلوسے، جڑوے، شمر بیٹے، مغز ہر تفرق پذیر طبیعی نظام کا، ارتقاء سلسلے میں اس کے نیچے کے اعتبار سے، ایک تلازم نفسی نظام ہوتا ہے اور آگے چل کر وہ اس بات کا اضافہ کا اضافہ کرتا ہے کہ کسی درجے میں بھی طبیعی اور نفسی

صفات میں تعامل نہیں پایا جاتا۔ اور یہی دو بیانات متوازی ہیں ہمہ روحیت کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

۴۔ پیراٹ کی تعاملیت

اپنے ٹیکر پیکرز میں جن کا عنوان MATTER AND SPIRIT (مادہ و روح) (میکلن) ہے، بی، پیراٹ، متوازیت، ہمہ روحیت اور مادیت پر تنقید کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "تعاملیت کے مخالف کوئی نظریے قابل قبول نہیں، اور تعامل کے خلاف جو اعتراض ہیں ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں، تعاملیت کے مخالف نظریات، اور اس پر عاید ہونے والے اعتراضات کو رد کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسئلہ بدن و ذہن کا صحیح حل تعامل ہے۔ یہ نتیجہ اُس کو اس اہم سوال کی طرف لے جاتا ہے کہ آخر وہ اجزا کیا ہیں جن کے درمیان تعامل ہوتا ہے؟ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے پیراٹ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ مادی دنیا ایک قسم کے عمل، پر مشتمل ہے اور یہ عمل فطرت طبیعی کے تمام نامتناہی گوشوں میں جاری و ساری ہے۔ لیکن اس دنیا میں ہم جانتے ہیں کہ نفوس یا شخصیتوں کا ارتقاء ہوا ہے، اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے کردار سے ایک اور قسم کے عمل کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ افراد انسانی سے دو قسم کے اعمال کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں قسمیں کردار انسانی میں ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں: بدن کی بہت ساری فعلیتیں محض طبیعی قوانین کے موافق ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن سب کی سب نہیں۔ بدن انسانی کے بعض افعال کا تعین کرنے والی قوت طبیعی و کیمیائی اعمال میں نہیں پائی جاتی بلکہ ان اعمال میں جو بالکل مختلف المابیت ہیں اور جن کو عقلی و غائی ارادے کے اعمال کہا جاتا ہے۔ بہت ساری حالتوں میں ارادہ، عقل، مقصد میکانیکی قانون کے عمل میں مداخلت کرتا ہے اور اس کی خلاصہ دوزی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدن انسان سے پیدا ہونے والا عمل اس قابل ہوتا

ہے کہ بعد ظہور میکانیکی حدود میں بیان کیا جائے، لیکن اس کا تعین میکانیکی قوتوں یا شرائط سے نہیں ہوتا، وہ کسی باضابطہ میکانیکی سلسلے کا حصہ نہیں اور نہ اس کی پیشین گوئی کوئی ہمہ داں میکانیکی دماغ رکھنے والا کر سکتا ہے، مگر وہ طبیعی کائنات کے سارے واقعات اور سارے قوانین سے باخبر کیوں نہ ہو۔ (صفحہ ۱۸۷) پراٹ کا تعین ہے کہ یہ تنزیہی عمل اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ فکر انسانی، وہ اس کو: بنی نوع انسان کا فلسفہ کہتا ہے۔

۵۔ کوہن کا نظریہ خود کاریٹ

سالہائے سال قبل ٹی ایچ ہکتے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ ذہن اور دماغ میں تلازم پایا جاتا ہے اور شعور انہی ہستوں تک محدود ہے جو دماغ رکھتی ہیں۔ مگر ہکتے کے نظریے کو تلازم محدود کہتا ہے تاکہ اس کا مقابلہ تلازم غیر محدود سے کیا جائے جس کی وہ حمایت کرتا ہے۔ اس کو زائید نظریہ بھی کہا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ذہن یا شعور دماغ کے تعامل کا ایک نتیجہ یا زائید پیداوار ہے۔ اس نظریے کی رو سے دماغ اور ذہن کی درمیانی عملی اضافت یکجانبی اضافت ہے۔ ذہن معلول ہے اور دماغ علت ہے۔ ذہن دماغ پر ہرگز عمل نہیں کرتا۔ وہ دماغ کا محض ایک زائید ظہر ہے۔ اس نظریے کو اسٹراٹگ 'ذی شعور خود کار' نظریہ کہتا ہے۔

ایم۔ آر کوہن اپنی کتاب (REASON AND NATURE) (عقل و فطرت) (بارکوٹ پریس اینڈ کو) میں بدن ذہن اضافت کے مختلف نظریات کا امتحان لیتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ذی شعور خود کار، والا نظریہ ہی حقیقت میں صحیح ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اگر ہم بعض جسمانی کیفیات پیدا کریں تو ان کے ذہنی لحقات بھی

پیدا ہو جائیں گے۔ اور یہ حیات انسانی کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے، کیونکہ تمام تعلیم اور بنی نوع انسان پر اچھے اثر کا پیدا کرنا اسی امر پر منحصر ہے کہ حسب الذواہ ذہنی کیفیت کے پیدا کرنے کے لیے صحیح مادی پہلو یا ذرائع منتخب کیے جائیں: (صفحہ ۳۲۵)، لیکن کوہن فوٹا اس امر سے انکار کرتا ہے کہ جس علت کا یہاں استدلال کیا جا رہا ہے اس سے وہی مراد ہے، جو طبیعیات اور عضویات میں لی جاتی ہے: ہم نہیں جانتے کہ اس علت کی کیا ماہیت ہے لیکن یہ امر کہ شعور طبیعیات اور عضویات کے معطیات کے کیفی طور پر مختلف ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ جس علت کے ذریعے دماغ ذہن کو پیدا کرتا ہے وہ اس علت سے مختلف ہے جس کے ذریعے یہ جسمانی حرکات پیدا کرتا ہے۔

۶۔ حقیقت، آزادی اور بقا

ہم یہاں پر صرف اتنی جگہ پاتے ہیں کہ حقیقت کے اس پہلو کی طرف اشارہ کر دیں جو وہ انسانی ارادے کی آزادی کی طرف اختیار کیا کرتے ہیں۔ اسٹراٹگ تجربی اور نظری آزادی میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر سے اس کی مراد وہ تجربہ ہے جو اس کی رشتے میں ہر شخص مختلف متبادل افعال میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے اور اپنی مرضی سے اس کو پورا کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ ثانی الذکر سے اس کی مراد ہمارے فیصلوں کے غیر معطل ہونے سے ہے: ہمیں اس کا کبھی علم نہیں ہو سکتا مگر ہم اس پر غور و فکر کر سکتے ہیں تجربی آزادی کی علت کے بالکل متوافق ہے اور اس کا انحصار کسی طرح نظری آزادی پر نہیں۔ ہمیں صرف اس امر پر اصرار کرنے کی ضرورت ہے کہ ارادے کو، جو حقیقت کے بعض حصوں کا ایک عملی پہلو ہے، وہ حقیقی لیکن محدود فاعلیت ضرور رکھنی چاہیے جو اس میں دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے۔ یہ ایک عجیب و غریب بات ضرور ہے کہ ہم روحیت کا قائل اس امر کا اعتراف کرے کہ احساس کا تعلق مطلقاً ہر وجود

سے ہے اور یہ کہے کہ "ارادہ حقیقت کے بعض حصوں کا ایک علی پہلو ہے اور دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہے لیکن ٹھیک یہی اسٹرنگ کا خیال ہے۔ پراٹ کی بھی دراصل یہی رائے ہے، لیکن یہ اس کے نظریہ قائل کی صورت سے زیادہ متوافق ہے۔ یہ نسبت اسٹرنگ کی ہر رویت کے ہولٹ انکار کرتا ہے کہ جبر و قدر میں کوئی تضاد ہے اور اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہر وہ شخص آزاد ہے جس کے افعال اس کے مقاصد کا تحقق کرتے ہیں۔ اس کو وہ علی آزادی کہتا ہے۔ یہ سوال کہ اس کے مقاصد کہاں سے آئے اتنا ہی غیر متعلق دے معنی ہے جتنے کہ بعض دوسرے سوالات جو ہم جانتے ہیں" (صفحہ ۲۹۵) مارگن اور الگز نڈر اپنے آزادی کے نظریے کو اپنے ہر وہ نہ کے نظریے سے مربوط کرتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ ہر جدید فعل اور ہر جدید قوت بارہ ایک غیر متعین خاصیت رکھتی ہے۔ ہر ایک ناقابل پیش گوئی ہے، لہذا ہر ایک آزاد ہے۔

کہن کا اصرار ہے کہ انسانی آزادی کا شعور ان قابل دریافت یکسانیتوں کے بالکل متوافق ہے جو کہ دارِ انسانی کی خصوصیت ہے وہ پیرس کے ٹائی کزم والے نظریے کو قبول کرتا ہے جس کی رو سے مادی نفسی فطرت میں بدت مطلقہ پائی جاتی ہے۔

جہاں تک کہ بقائے روح کا تعلق ہے۔ چند ہی حقیقت اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ بقا کا لفظ ان کی تصانیف میں شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ دراصل شعور کے متعلق ان کا فطرتی تصور شخصی بقا کے یقین کا مائع ہے۔ الگز نڈر صاف صاف کہتا ہے: اگر ہمیں تجربے کے اشارے پر چلنا ہے تو ہمیں یقین کرنا چاہیے کہ حیات آتیہ کا دعویٰ غلطی پر مبنی ہے۔ (جلد دوم صفحہ ۴۱۲)

۱۔ ویکیو بالخصوص سی لائیڈ مارگن کا شعور کا آزادی بروز ہمبرٹ جوبل جولائی ۱۹۲۹ء اسٹرنگ سے جو اقتباس دیا گیا ہے اس کے لیے اور عمومی طور پر اس کے آزادی کے نظریے کے لیے دیکھو اس کی کتاب

THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS (مبدأ شعور کا خاکہ :-)

پراٹ دوسرے حقیقت کی بر نسبت بقائے روح کے یقین کو قبول کرتے پر کسی قدر زیادہ مائل نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: صرف فلسفہ شخصیت ہی بقائے روح کے کسی با معنی نظریے کے موافق ہو سکتا ہے، لیکن یہ فلسفہ نہ صرف اس کے موافق ہے بلکہ اس کا احتمال ثابت کرنے کی بڑی حد تک کوشش کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پراٹ بقائے روح کے احتمال کا قائل ہے اور اس کا خیال ہے کہ فلاطون نے فیڈو میں جو برہان پیش کیا ہے وہ اس کا ایک صحیح ثبوت ہے۔

مسئلہ قدر و شر کا حل

حقیقت کی رو سے

۱۔ حقیقت کے نظریات قدر کا اصطفا

حقیقہ نے قدر یا قیمت کے کم از کم پانچ نظریات پیش کیے ہیں۔ جن میں سے تین کا اصطفا
ایک عام نظریے کے تحت ہو سکتا ہے، یہ اضافی نظریہ ہے۔ اضافی نظریے کی پہلی صورت
عرض والا نظریہ قدر ہے۔ یہ قیمت کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ کسی شے اور اس عرض کی
درمیانی اصناف ہے جس کی یہ شے تشفی کرتی ہے۔ قیمت اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب
عرض کی مخالفت کی جاتی ہے۔ جان لیوڈ اس کو تشفی نظریہ کہتا ہے، کیونکہ وہ عرض اور فعل
تشفی کو بعینہ ایک سمجھتا ہے۔ لیکن آر بی۔ پیٹری اس پر اعتراض کرتا ہے۔ کیونکہ لفظ تشفی پسند
کرنے، خواہش کرنے (وغیرہ) میں اور اچھا سمجھنے یعنی حکم لگانے میں اختلاط پیدا کرتا
ہے۔ اس لیے ہم اس نظریے کو اضافی نظریے کی عرض والی شکل کہیں گے۔ دوسری شکل
یہ ہے کہ قیمت کو کسی ایک وجود کی دوسرے وجود کے تحفظ ذات سے نسبت قرار دیا جائے
جو اشتیاء ایک دوسرے کے ساتھ فطری الفت رکھتے ہیں وہ آپس میں قیمت کا تعلق یا
اصناف بھی رکھتے ہیں۔ لیوڈ اس کو قیمت کا انتخابی نظریہ کہتا ہے، کیونکہ ایک شے

دوسری شے کا فطری طریقے سے انتخاب کرتی یا اس کی قدر کرتی ہے۔ اضافی نظریے کی ایک
تیسری شکل قیمت کا نظریہ مقابلہ کہلاتی ہے۔ اس نظریے کو اختصار کے ساتھ اے۔ پی
بروگن نے اپنے ان مضامین میں پیش کیا جو اس نے انٹرنیشنل جرنل آف ایکنکس میں لکھے
ہیں۔ اس کی مزید توضیح اس کتاب میں کی جائے گی۔ جو قیمت کے نظریہ مقابلہ پر لکھی جانے
والی ہے اور عنقریب شائع ہوگی۔ بروگن کے خیال میں قیمت کا بنیادی تصور اچھائی اور
برائی کی اصناف ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ سلسلہ قیمت محدود ہے یا سلسلے کی انتہا
پر کوئی شے مطلقاً بہتر پائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شے مطلقاً بہتر ہو تو مطلقاً بدتر بھی ضرور کوئی
شے ہوتی۔ قیمت بہتری کے نقطہ نظر سے ایک وجود کا دوسرے وجود کیساتھ محض مقابلہ ہے۔
ایک چوتھا نظریہ بھی ہے جس کو لیوڈ قیمت کا تفصیلی نظریہ کہتا ہے۔ یہ نظریہ قیمت کی
تعریف، فضیلت، صحت و کمال کے حدود میں کرتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے قیمت موجودات
کا ایک متحدہ کل میں جمع کرنا ہے، جو فطری فضیلت رکھتا ہے جن حقیقہ کے نزدیک یہ چاروں
نظریات تشفی بخش نہیں، وہ قیمت کے ناقابل تعریف نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ ان کا یہ
دعوٰی ہے کہ قیمت کی تعریف کی ہر کوشش انسان کو ناگزیر اشتیاء میں مبتلا کرتی ہے، یہ اشتیاء
قیمت بحیثیت تجربہ بدیہی اور معیاری قیمت میں ہوتا ہے، یا آلاتی اور باطنی قیمت میں۔
ہم قیمت کے ان حقیقی نظریوں کو ایک جدول میں اس طرح اختصاراً پیش کر سکتے
ہیں:-

۱۔ دیکھو بالخصوص اے۔ پی بروگن کا مضمون (OBJECTIVE PLURALISM IN THE THEORY OF VALUE)

۲۔ راجا جی کشریت نظریہ قیمت میں (جوانٹرنیشنل جرنل آف ایکنکس میں) جلد (۳۱) صفحہ ۲۸۰ تا صفحہ ۲۹۵ شائع

۳۔ ہوا ہے۔ اسی جرنل کے مضامین ذیل دیکھو: جلد ۳۲ صفحہ ۱۲ تا ۱۳۴ - جلد ۲۲ صفحہ ۲۶۱ تا ۲۶۵ - جلد ۳۵ صفحہ ۱۱۵

۴۔ اسی جرنل میں 'میں نے جو تنقید بروگن کے نظریے پر کی ہے۔ اسی کو بھی پڑھو جلد ۳۴، صفحہ ۱۷۵ تا

- ۱۔ اضافتی نظریات قیمت }
 ا۔ غرض والا نظریہ
 ب۔ انتخابی نظریہ
 ج۔ نظریہ مقابلہ

۲۔ تفضیلی نظریہ

۳۔ ناقابل تعریف نظریہ

ہم ان نظریات میں سے ہر نظریے کی ذرا تفصیلی کے ساتھ توجیہ کریں گے، مگر نظریہ 'مقابلہ' کی تفصیل ممکن نہیں کیونکہ ابھی اس کی پوری تکمیل نہیں ہوئی ہے

۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ

امریکہ کے جدید حقیقت کے قائلین میں سے آر۔ بی۔ پری نے قیمت کے حقیقی نظریے کو پیش کرنے میں زیادہ توجہ سے کام لیا ہے۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے ایک اہم مضمون شائع کیا جس کا عنوان A DEFINITION OF VALUE (قیمت کی تعریف) تھا، اس میں اس نے اس نظریے کے اہم اصول کو بیان کر دیا ہے۔ اور ۱۹۲۶ء میں اس کی کتاب (GENERAL THEORY OF VALUE) (قیمت کا عام نظریہ) شائع ہوئی جس کا دوسرا عنوان یہ تھا (ITS MEANING AND BASIC PRINCIPLES CONSTRUED IN TERMS OF INTEREST)

(اس کے معنی اور بنیادی اصول جو غرض کے معد میں بیان کئے گئے ہیں) اس کتاب کے دیباچے میں وہ ایک اور کتاب کے شائع کرنے کا وعدہ کرتا ہے جو اس کا نتیجہ ہوگی اور اس کا عنوان (REALMS OF VALUE) (قیمت کے دائرے) ہوگا، لیکن یہ کتاب ابھی شائع نہیں ہوئی ہے۔ قیمت کا نظریہ عام ایک عظیم الشان تصنیف ہے جس نے خاصا مباحثہ پیدا کر دیا ہے اور پری نے اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد چند اہم مضامین بھی لکھے ہیں تاکہ اپنے اساسی موضوع کو واضح کرے اور اس کی حمایت کرتے۔ اس (حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طرح اس نے اپنی پختہ زندگی کے بہترین سال قیمت کے اس نہایت ادریحمل اور اہم نظریے کی تکمیل کے لیے وقف کر دیے ہیں۔

سارے نظریے کا قلعین غرض کے بے مثال تصور سے ہوتا ہے جس کو پری کے بعض نقادوں نے ہمیشہ غلط طور سمجھا ہے، گو پری نے کئی مرتبہ صاف طور پر بیان کر دیا کہ اس لفظ کو اس نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک مستقل جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں۔ اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے متنوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں۔ اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک مستقل جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں۔ اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے متنوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں۔ اس نظریے کے لیے اہم واقعہ حسی۔ حرکی پہلوؤں کی قطعیت ہے۔ ان مختلف پہلوؤں (مثلاً محبت و نفرت، امید و خوف، خواہش و تنفر) کی تعین پری پسندیدگی ناپسندیدگی کے الفاظ میں کرتا ہے، پھر کہتا ہے: میں غرض کے لفظ کو کسی موضوع کی پسندیدگی و عدم پسندیدگی کے لیے استعمال کروں گا اور ان میں ان کی ثانوی میلاناتی متوتوں کو بھی شامل کروں گا۔ اپنی کتاب قیمت کے نظریہ عام میں وہ لکھتا ہے: حسی حرکی زندگی کی اس غالب خصوصیت کو، اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کی کیفیت، قطعیت، پہلو یا میلان کو ہم غرض کا نام دینا چاہتے ہیں۔ حاشیے میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ لفظ غرض کا اصلاحی استعمال ہے جن کو کسی نے بھی خاص اس معنی میں نہیں استعمال کیا۔ صفحہ ۱۱۸۔

حاشیہ گذشتہ صفحہ

۱۔ دیکھو بالخصوص انٹرنیشنل جرنل آف ایکنکس جلد ۱، صفحہ ۲۶۹ تا ۲۷۲، نیز جرنل آف فلاسفی، جلد

۴، صفحہ ۴۴ تا ۴۸، اور صفحہ ۵۱۹ تا ۵۲۶۔

۲۔ جرنل آف فلاسفی جلد ۱، صفحہ ۱۲۹۔ اور صفحہ ۱۵۰۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پری کا نظریہ سمجھنے کے لیے غرض سے اس کی مراد کا سمجھنا کس قدر ضروری ہے اور اس کے ان دو تعریفیات سے یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ یہ لفظ نہایت چمکدار ہے، پسندیدگی یا غیر پسندیدگی کی سادہ سے سادہ حالت پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً پودے کا آفتاب کی طرف پلٹ جانا، نیز تشہیں کی نہایت مرکب حالت پر بھی یہ عاید ہو سکتا ہے مثلاً جمال کے خالص مجرد تصور سے کسی فلسفہ کا لذت یا ب ہونا جس کو مقررات نے افلاطون کے مکالمہ ضیافت (SYMPOSIUM) میں بیان کیا ہے۔ اس لیے پری کے نقاد اگر اس لفظ کو صرف انسان اور اعلیٰ حیوانات کی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کی حد تک محدود کریں تو وہ بے شک غلطی پر ہوں گے۔ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا اطلاق صرف زندہ مظاہر ہی پر ہوتا ہے۔ پری کا نظریہ قیمت زیادہ تر حیاتیات سے ہے اور اس کو نفسیاتی نظریہ کہنا (جیسا کہ لیرڈ کہتا ہے) دھوکا دہ ہو گا، والا اس کے کہ ہمیں یہ یاد ہو کہ پری ہولٹ کے اس نظریے کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ پودے کے اس ردِ عمل سے جو وہ آفتاب کی روشنی پر کرتا ہے ایک شعوری، عمودی تراش کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقت کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقت کے حامی جہاں تک کہ تشہیں کا تعلق ہے۔ کسی پودے کی پسندیدگی اور کسی فلسفہ یا حکیم کی پسندیدگی میں کوئی حقیقی فرق تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے کسی ایک کی پسندیدگی کی تشفی قیمت کی تشکیل کرتی ہے۔

پری بالخصوص اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ کسی شے سے کسی غرض کی تشفی صرف عمومی قیمت کا تعین کرتی ہے۔ یہ تو مانی ہوئی بات ہے کہ قیمت کے بہت سارے انواع و اقسام ہیں۔ لیکن پری کے نظریے کی رو سے ان انواع و اقسام میں سے ہر قسم عمومی قیمت پر مشتمل ہوتی ہے، یا اس کی تشکیل غرض کی تشفی سے ہوتی ہے۔ پودے کی زندگی کے دیبے پر ہم قیمت کی تین اہم کیفیتوں سے مختصر طور پر بحث کریں گے۔ غرض کہہ دو کہ ایک پودا م ہے اور اس کی ایک غرض ہے، م جیسے پودے کا روشنی کو پسند کرنا۔ پھر غرض کہہ دو کہ

ایک معروض (آفتاب کے شعاعوں کا اس مخصوص پودے پر گرنا ہے)۔ اس سے ہمیں قیمت کی ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ وہ غرض م ہے، اور معروض م ہے اور اس کی تشفی کی اضافت رکھتا ہے۔ اب ہم اس حالت میں اور پیچیدگی پیدا کریں اور وہ اس امر کا اضافہ کر کے ایک دوسری غرض میں اور دوسرا معروض ب ہے، م پودے کا پانی کو پسند کرنا ہے اور ب پودے پر خفیف بارش کا برسا ہے۔ اس سے ہمیں اسی کیفیت کی دو قیمتیں حاصل ہوتی ہیں۔ جب آفتاب پودے پر چمکتا ہے تو قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اور جب پودے پر بارش ہوتی ہے تو بھی قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ لیکن اب فرض کر دو کہ ایک مدت تک امساک باراں رہا اور اس مخصوص پودے پر آفتاب بہت تیزی کے ساتھ بہت زیادہ مدت تک صوفشاں رہا۔ اب غرض م اور اس کا معروض ب غرض م اور اس کے معروض (ا پر مرج ہو گا۔ ایک موضوع کا کسی غرض کو دوسری غرض پر ترجیح دینا قیمت کی دوسری کیفیت کا تعین کرنا ہے۔ ایک تیسری کیفیت کا تعین اس اضافت سے ہوتا ہے جو ایک شے (یا ب سے رکھتی ہے جو یا ب کو وجود میں لاتی ہے یا معدوم کرتی ہے اس کو ہم ج کہیں گے۔ فرض کر دو کہ بارش ہونے میں تاخیر ہوئی اور کسی شخص نے پودے کو لے سے پانی پہنچایا۔ اب نل کے ذریعے پانی کا پہنچانا ج ہے۔ کیونکہ وہ پودے کے لیے پانی کو معروض وجود میں لے آتا ہے۔ اگر اب پودے کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ج کی جگہ لے سکتی ہے تو وہ ج کو پسند کرتا۔ لیکن گو پودا یہ نہیں جانتا تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ ج ثانوی معنی میں قیمت رکھتی ہے اس کا مخصوص نتیجہ ایک غرض کی تشفی ہے، وہ قیمت رکھتی ہے یہ ہیں تین کیفیتیں قیمت کی، جن میں سے ہر ایک میں قیمت کی عمومی ماہیت ہوتی ہے جو کسی غرض اور کسی معروض کی درمیانی اضافت کا نام ہے۔ ہم نے ان تین صورتوں کی تشکیل پودے کی زندگی سے محض اس لیے دی ہے کہ یہ بتائیں کہ پری کے نظریے کی وہ توجہات کس قدر غلط ہیں جو اس کو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حد تک محدود کر دیتی ہیں۔ یہ اس حد تک محدود نہیں۔

حد غرض کا اطلاق کسی بھی قسم کی پسندیدگی یا غیر پسندیدگی پر ہوتا ہے، یعنی ہر قسم کے حسی ہلکی پہلو پر خواہ وہ پودے ہی کا کیوں نہ ہو۔ اسی واسطے پرتی نے ان الفاظ کو کیفیت، فعل پہلو یا میلان پسندیدگی یا غیر پسندیدگی (خط رتاعی میں لکھا اور اسی واسطے وہ بجائے حسی ارادی کے لفظ کے حسی حرکت کا لفظ استعمال کرتا ہے، اور اسی طرح میلان کا لفظ اس میں شک نہیں کہ قیمت کی تینوں صورتیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا) اور دوسری صورتیں انسانی درجے میں نہایت اہم بن جاتی ہیں۔ پرتی کے نظریے کی سب سے بڑی تفصیلت یہ ہے کہ وہ ہمیں معاشرتی، اخلاقی، جمالیاتی، علمی، اجتماعی اور مذہبی قیمتوں کو عمومی قیمت ہی کی انواع سمجھنے کے قابل بناتا ہے۔

لہذا پرتی اپنے نظریے کو اقدار کے اصطافات کے ایک نئے اصول کے طور پر استعمال کرتا ہے وہ بالخصوص اقدار یا اصطافات کی تردید کرتا ہے۔ جن کو اربن اور دوسرے تصور نے استعمال کیا ہے اور جس کی اوپر کے صفحات میں توضیح کی گئی (دیکھو حصہ دوم باب ۶) وہ ان میاریات پر مبنی ہے جن سے قیمتوں کے درجے مقرر کیے جاتے ہیں اور ان کو صحیح ثابت کیا جاتا ہے۔ لیکن قیمتوں کے اصطافات کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا غرض کسی مختلف صورتوں کے حدود میں یا ان مختلف اضافوں کے حدود میں اصطافات کیا جائے جو اشیاء اپنے اغراض کے ساتھ رکھتی ہیں۔ تین صورتیں جن کا اوپر امتیاز کیا گیا اول الذکر طریقے پر مبنی ہیں۔ دوسرے امتیازات جو ممکن ہیں اور قیمتیں بھی ہیں اور جن میں سے ہر ایک سے مختلف اصطافات حاصل ہوتے ہیں یہ ہیں: ایجابی و سلبی، متقدم و متاخر، بالقویٰ و بالفعل، منقاد و متقد، موضوعی و معروضی، بدیہی و غیر بدیہی، یا شخصی و اجتماعی، (صفحہ ۶۹۳) ایسے اصول تقسیم کے استعمال کرنے سے ہم یا تو ان اشیاء کا اصطافات کر سکتے ہیں جو اغراض کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں یا خود ان اغراض کا۔ پرتی اعتراف کرتا ہے کہ غرض کی انواع اس قدر بے شمار ہیں کہ یہ طریقہ ضروری طور پر نہایت تفصیلی تنظیمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس لیے یہ تسلیم کرنا بہتر ہے کہ غرض کے عظیم الشان مراکز، سائنس، ضمیر، فن، صنعت، مملکت اور کلیسا ہیں اور قیمت کی نامتناہی قیمتوں کو انھی بنیادی اجناس کی تحت جمع کرنا اچھا ہے لہذا جہاں تک انسانی قیمتوں کا تعلق ہے۔ قیمتیں یہ ہوں گی، علمی، اخلاقی، جمالیاتی، معاشرتی، سیاسی یا اجتماعی اور مذہبی۔

۲۔ قیمت کا انتخابی نظریہ

جائے لیرڈ اپنی کتاب (THE IDEA OF VALUE) (تصور قیمت) میں پرتی کے نظریے پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ ایک نہایت محدود نظریہ ہے کیونکہ وہ قیمت کو نفسیاتی معنی کے لحاظ سے غرض کی حد تک محدود کر دیتا ہے۔ ہم نے اوپر بہ بات صاف کر دی ہے کہ اگر ہم قیمت کے معنی صرف عمومی قیمت کے ہیں تو پھر یہ اعتراض پرتی کے نظریے کی غلط فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پرتی کے نظریہ قیمت عمومی کا دائرہ جتنا کہ لیرڈ تسلیم کرتا ہے اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن سلسلہ فطرت میں وہ ذی حیات موجودات سے نیچے اترتا۔ مثلاً مقناطیس کا لوہے سے تعلق پرتی کے نزدیک کسی قیمت کی تعبیر نہیں کرے گا، ہاں اگر اس میں کوئی ایسی غرض شامل ہو جو اس کو ایک ثانوی قیمت قرار دے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، تو یہ اور بات ہے، لیکن فطری انتخاب کے نظریے کی رو سے یہ تعلق یا اصناف بھی ایک قیمت ہوگی۔ لہذا لیرڈ اس امر کے ماننے میں توجہ بجانب ہے کہ فطری انتخاب کا نظریہ غرض والے نظریے سے دائرے میں وسیع ہے اور اس پر مبنی ہے گو وہ غرض والے نظریے کو نفسیاتی غرض یا ایسے اغراض تک محدود کرنے میں جو صرف انسان یا اعلیٰ تر حیوانات میں پائے جاتے ہیں، بیشک غلطی پر ہے فطری انتخاب کا نظریہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام فطری موجودات دوسرے موجودات کی طرف میلان کا اظہار کرتے ہیں۔ بلکہ اپنے ماحول کی طرف یہ میلان ظاہر کرتا ہے اور بلکہ کی تشکیل کا عمل فطری انتخاب کی ایک مثال ہے ایک

دوسری عمدہ مثال کیمیا کا عمل نفوذ ہے یا کوئی دوسرا کیمیائی عمل۔ بالفاظ دیگر، ہم یہ جانتے ہیں کہ غیر ذی حیات موجودات اور ذی حیات عضویتیں ایک دوسرے کے ساتھ اعتدال^۲ اندفاع کے عمل کا اظہار کرتی ہیں۔ ایک وجود کے دوسرے وجود کی طرف اس میلان کی اصناف رکھتی ہو۔

غیر فطری انتخاب کے دو طریقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ ان میں سے ایک کو وہ منطقی مناسبت کہتا ہے۔ اگر ہم سے پوچھا جائے کہ یہ منطقی مناسبت کیا ہے تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے: ایک نہایت نازک اور منظم قسم کا امتیاز جو مناسب و غیر مناسب اشیاء میں پایا جاتا ہے اس صداقت کو فرض کرتا ہے کہ کوئی ایسی شے بھی پائی جاتی ہے جس کو مناسبت کہتے ہیں اور چونکہ مناسبت خود تمام منطق کی شرائط ہے لہذا اس کو بالآخر اپنی اصلی حقیقی پاک و صفائی کی حالت میں تسلیم کر لینا چاہیے۔ (صفحہ ۹۶)

اس طرح منطقی مناسبت ناقابلِ تعریف ہے۔ دوسری صورت جو فطری انتخاب اختیار کرتا ہے علیت ہے۔ یہ بھی بالآخر ناقابلِ تعریف ہے، لیکن ہر حقیقی علیت کی حالت میں ہمیں قابلِ اتفات و ناقابلِ اتفات شے میں امتیاز کرنا چاہیے اور یہ فطری انتخاب کے مساوی ہے۔ بعض موجودات کا ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے اور بعض کا نہیں۔ ایک شے اپنے کو اسی صورت میں قائم رکھتی ہے جب وہ دوسری اشیاء کا لحاظ رکھتی ہے ان میں بعض کو اپنے مانند بناتی ہے، بعض کو لطفت کرتی ہے، بعض سے دوستانہ یا مدافعت تعلقات قائم کرتی ہے، اور یہ سب کچھ غیر ذہنی طریقے سے (جیسا کہ میکن نے بتلایا تھا) اور (بعض دفعہ ذہنی طریقے سے بھی) (صفحہ ۹۹)

لیڈ آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ ممکن ہے کہ فطری انتخاب بالکل شعور کے درجے کے نیچے ہو اور ان اشیاء میں قابلِ دریافت جو جن میں شعور بالکل نہیں ہوتا، گو اس میں شک نہیں کہ یہ ذی شعور ستیوں اور ان کے شعوری تجربے میں بھی قابلِ دریافت ہے۔ (صفحہ ۱۰۰) ظاہر

ہے کہ لیڈ ہمہ رو حیت کا قائل نہیں فطری انتخاب کی واحد خصوصیت جو قیمت کے لیے ضروری ہے فاعلانہ انتخاب ہے اور ساتھ ساتھ وہ ردِ عمل جو متعجب شے سے اس انتخاب کی طرف سرزد ہوتا ہے۔ تمام فطری انتخاب کا معنی وہ مخصوص تنوعات ہیں جو کائنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن کسی شے کی جانب داری نہیں کرتی اور نہ کسی چیز کا خاص طور پر لحاظ کرتی ہیں، ہر شے کا نہیں بلکہ خاص خاص اشیاء کا۔ (صفحہ ۱۱۳) ظاہر ہے کہ لیڈ نہ وحدیت کا قائل ہے اور نہ مطلقیت کا، بلکہ وہ کثرتیت کا حامی ہے جس حد تک کہ وہ قیمت کے فطری انتخاب والے نظریے کو تسلیم کرتا ہے۔

اس طرح یہ نظریہ دائرے میں غرض والے نظریے سے زیادہ وسیع ہے، لیکن وہ اس نظریے کے اضافی خصوصیت میں حصہ لیتا ہے۔ دونوں نظریات کی رو سے ہر قیمت ایک وجود کی دوسرے وجود کے ساتھ مخصوص اصناف ہے۔ غرض والے نظریے کی رو سے ان موجودات میں سے ایک (حیاتیاتی میلان کے اصلاحی معنی میں) غرض ہونی چاہیے۔ لیکن انتخابی نظریے کی نفع سے یہ ضروری نہیں کہ یہ غرض ہو خواہ حیاتیاتی معنی میں یا نفسیاتی معنی میں۔ متعاطیس کا لوہے کے ریزوں کو کھینچنا اور ان کا اس کو چمٹ کر ردِ عمل کرنا، اس نظریے کی رو سے، قیمت کی تخلیق کرتا ہے، اسی طرح جس طرح کہ ایسا کاغذ کے ٹکڑوں کو ہضم کرنا یا ایک انسان کا رافیسٹل کی اتاری ہوئی حضرت مریم والی تصویر کو پسند کرنا۔ چنانچہ لیڈ کہتا ہے: ایک فطری انتخاب اتنا ہی مخصوص ہے جتنا کہ دوسرا فطری انتخاب، اور کیا اس کے معنی نہیں کہ جہاں کہیں فطری انتخاب عمل میں آتا ہے وہاں قیمت کی تخلیق ہوتی ہے؟

۳۔ قیمت کا تفصیلی نظریہ

فطری انتخاب کا نظریہ قیمت کی تعریف ایک خاص نقطہ نظر کے حوالے سے کرتا ہے مثلاً جب ایک شیر بچے کو کھڑتا ہے تو شیر کے نقطہ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اگر

بچہ شیر سے بچ جاتا ہے تو بچے کے نقطہ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہاں دو انتخابی
خیر ہیں جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اب تفصیلی نظریہ ادنا اس شے سے تعلق رکھتا
ہے جو بذاتہ خیر ہے قطع نظر کسی مخصوص نقطہ نظر کے۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کی ربائی
اس کے پکڑے جانے سے اعلیٰ و افضل ہے؟ اگر ایسا ہے تو ہم میں ایسی عقلی بصیرت
موجود ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ہم ایک قیمت میں دوسری کی بہ نسبت، عظیم تر فضیلت
کا ادراک کر سکیں۔ اس نقطہ نظر سے ہم بعض فطری انتخابات کو باطل بلکہ بد قرار دے کر ان
کو رد کر سکتے ہیں۔ لہذا اس نظریے میں جو قیمت کی فطری انتخاب اور عرض کے حدود میں
تعریف کرتا ہے اور اس نظریے میں جو قیمت کی فضیلت و بزرگی کی حدود میں تعریف
کرتا ہے ایک بنیادی اور ناقابل مصالحت تضاد و متخالف پایا جاتا ہے۔

اب فضیلت کی تعریف کیا ہو سکتی ہے؟ اس سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ
تجربے کا ایک واقعہ ہے۔ لیرڈ اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کہ فضیلت یا خوبی
سے مراد وسعت مکانی یا طول زمانی نہیں بن جانش کے خوبصورت اشعار نقل کرتا ہے
(جس کا ترجمہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے)

زندگی کیا ہے اگر اس کی پیمائش مکان سے کی جائے،

اور افعال سے نہیں؟

یہ درخت کی طرح صرف قد و قامت ہی میں پڑھنا نہیں
جو آدمی کو بہتر بناتا ہے؛

یا بلوط کی طرح تین سو سال تک کھڑا رہنا،

اور بالآخر خشک و بے برگ و بار ہو کر گندے کی طرح گر جانا۔

ایک روزہ سوکن

ماہ مئی میں کتنی حسین و دلکش نظر آتی ہے!

گو وہ اسی رات شاخ سے جھڑ جاتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے،
گو با کہ وہ ایک لوز کا پودا اور پھول تھی۔

ہم چھوٹے پیمانے ہی پر محض سے کیفیت اندوز ہوتے ہیں۔
اور چھوٹے ہی پیمانے میں زندگی کا لہر ہو سکتی ہے!!

ہم ان خوبیوں کی تعریف کس طرح کر سکتے ہیں جو یہ نظم سوئیک روزہ کے لیے دعویٰ
کرتی ہے یا جو ڈیوڈ لیرڈ کی تعریف میں پائی جانے والی تناسبات پانچہ کی مختصر زندگی میں ہوتی
ہیں؟

دوسرے حقیقہ کی نسبت جی آئی۔ مور نے اس مسئلے پر زیادہ دماغ کھپایا ہے۔ اس کا
خیال ہے کہ باطنی قیمت، یا خیر، امن حیث، ہی، کلیات یا عضوی وحدتوں کا محمول ہے۔ تاہم
کوئی ایسا واحد محمول نہیں پایا جاتا جو تمام کلیات یا وحدتوں کا محمول ہو، سوائے اس کے کہ کوئی
ذی عقل حتیٰ حکم لگانے کی ایسی وحدت کا تنہا و بذات خود پایا جانا اس کے اس طرح نہ پائے
جانے سے بہتر ہے۔ لہذا ہر فضیلت، ہر باطنی قیمت، مطلقاً بے مثال ہوتی ہے اور اس
کی تشکیل اس مخصوص عضویت سے ہوتی ہے جو وہ عضوی وحدت کے طور پر رکھتی ہے۔ مگر اس
کو قیمت کی باطنیت کہتا ہے۔ ہر باطنی قیمت قائم بالذات ہوتی ہے۔ وہ باطنی طور پر
ان امنافات سے قائم ہوتی ہے جو اس کی وحدت معنوی کی تشکیل کرتی ہیں اور باطنی قیمت
کل کی قیمت ہوتی ہے، یہ مختلف حصص کی قیمتوں سے جدا ہے جو اس کی تشکیل کرتے ہیں۔
اس امر کے ماننے سے کہ قیمت کی کچھ قسمیں، باطنی ہوتی ہیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا محمول
بھی ایسا ہوتا ہے جو دوسرے محمول سے جس کو ہمیں اور صورتوں میں تسلیم کرنا پڑتا، بالکل
مختلف ہے اور یہ شاید بے مثال و یکتا بھی ہے۔ اس محمول کی مگر اس طرح تعریف کرتا
ہے: یہ کمنا کہ قیمت کی ایک قسم باطنی ہے صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ سوال کہ کیا کسی شے
میں یہ قیمت پائی جاتی ہے اور کس درجے کی مد تک پائی جاتی ہے صرف اس شے کی بہت

باطنی پر موقوف ہے اور وہ بھٹتا ہے کہ اس جملے سے کہ صرف اس شے کی ماہیت باطنی پر موقوف ہے اس کی مراد دو چیزیں ہیں، (۱) کسی ایک شے واحد کے لیے نامکن ہے کہ اس قسم کی قیمت اس میں ایک وقت اور حالات کے ایک مجموعے میں تو پائی تو پائی جائے لیکن دوسرے وقت اور حالات کے دوسرے مجموعے میں کسی قدر مختلف درجے میں پائی جائے۔ بالفاظ دیگر جب باطنی قیمت ایک دفع کسی شے میں پائی جاتی ہے تو ہمیشہ بالکل اسی درجے میں پائی جائے گی (۲) اگر کسی شے میں ایک قسم کی باطنی قیمت ایک خاص درجے کی حد تک پائی جاتی ہے، تو نہ صرف قیمت اس شے میں ہر حالت میں اس درجے کی حد تک پائی جائے گی بلکہ کسی دوسری شے میں بھی جو اس کے بالکل مثل ہو تمام حالتوں میں بالکل اسی درجے کی حد تک پائی جائے گی۔ تاہم باطنی قیمت کو کسی کل کی ایک صفت یا خاصیت نہیں قرار دینا چاہیے، کیونکہ اس طرح تو وہ اس کل کا ایک حصہ ہو جائے گی جس کو اس کل کے کامل بیان میں شامل کرنا ہوگا۔ لیکن ہم اس وحدت عضوی کا کامل بیان پیش کر سکتے ہیں جس میں یہ باطنی قیمت پائی جاتی ہے بغیر اس قیمت کا ذکر کرنے کے۔ لہذا یہ قیمت اس وحدت عضوی کی کوئی صفت یا خاصیت نہیں ہو سکتی اور اسی وجہ سے مورتے اوپر کہا ہے کہ یہ ایک بے مثال محمول ہے۔

تو پھر مور کے تفصیلی نظریہ قیمت کی رو سے باطنی قیمت یا فضیلت کیا ہے؟ وہ عضوی وحدتوں کا ایک مخصوص محمول ہے جو ہر کسی دوسرے محمول سے جدا اور مختلف ہے یہ محمول وہی نہیں جو ان وحدتوں کی متفرق خواص یا اجزاء کی قیمتیں ہیں بلکہ اس کا تعلق اس مخصوص طریقے سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ باطنی طور پر عضویت پذیر ہوتی ہیں۔ باطنی قیمت کی تعریف میں ہم اسی حد تک جاسکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ قیمت کا تفصیلی نظریہ ہے

ط: دیکھو جی - ۱- مور کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) (تفسیرات مضامین) صفحہ ۲۶۰ و بعد
(بارکوت، پریس اینڈ کو)

نہ کہ اضافی۔

۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابل تعریف ہے

ہم نے دیکھا کہ لیرڈ کو اس امر کا اعتراف ہے کہ انتخاب فطری ایک ایسا اصول ہے جو بالآخر ناقابل تعریف ہے، اور مور بھی اعتراف کرتا ہے کہ عضوی وحدتوں کا بے مثال محمول جو ان کو فضائل قرار دیتا ہے بالآخر ناقابل تعریف ہے۔ اس طرح یہ دونوں نظریات قیمت کی ماہیت کے ایک ایسے جزو تک جا کر ٹھہر جاتے ہیں جو ناقابل تعریف ہے، لیرڈ اور مور دونوں کا اعتراف ہے اور بالآخر دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ قیمت درحقیقت ناقابل تعریف ہے۔ لیرڈ کہتا ہے کہ قیمت ایک مبہم لفظ ہے۔ جس میں انتخابی تثنیہ دونوں اقدار اور تفصیلی بصیرت شامل ہیں نہ تفصیلی بصیرت سے اس کی مراد کسی عضوی وحدت میں فضیلت کا تسلیم کرنا ہے۔ آگے وہ لکھتا ہے: اکثر اقوام کی مروجہ زبان میں قیمت کے مسئلہ ابہام کا خیال رکھتے ہوئے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ تصور قیمت میں دقت و صحت پیدا کرنے کی کوشش کا انجام ایسے ابہام کی صورت میں نمایاں ہوا جو وسعت میں تو کم لیکن شدت میں زیادہ ہے۔

ایضاً صفحہ ۲۴۲) مثیانا بھی اسی نظریے کی تائید کرتا ہے جو قیمت کو ناقابل تعریف قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی نہایت تابلا نہ تائید ایسی ہی پیچنے اپنے دو مضامین میں کی ہے جن کے عنوان یہ ہیں (THE EQUIVOCATION OF VALUE) (ابہام قیمت اور) Standard Value (معیاری قیمت) ان کی اشاعت یونیورسٹی آف کالیفورنیا پبلیکیشن جلد ۴، میں ہوئی ہے۔ پیپر کہتا ہے: بدیہی و معیاری قیمت کے درمیان ایک خلیج حائل ہے ہم اول الذکر سے عبور کر کے نہ ثانی الذکر تک پہنچ سکتے ہیں اور نہ ثانی الذکر سے اول الذکر تک۔ یہ ہر طرح ناقابل عبور ہے۔ جلد ۴، صفحہ ۱۳۲)

حاصل یہ کہ حقیقتہً مستقیم قیمت کو اس طرح حل نہیں کر سکتے کہ اضافی و مطلق، اطلاق و باطنی

دونوں قیمتوں کے ساتھ پوری طرح انصاف ہو سکے یا تو وہ تمام قیمتوں کو اضافتی قیمت میں
تحويل کر دیتے ہیں جیسا کہ غرض، انتخاب اور مقابلے کے نظریات میں ہوتا ہے، یا قیمت کے
دونوں انواع کو مانتے ہیں جو آپس میں متناقض اور ناقابل مصالحت ہیں۔

۶۔ حقیقت اور مسئلہ شر

قیمت کے غرض والے نظریے کی رو سے شرابی قیمت ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ شربیند
کی مخالفت یا جذبہ تنفر کی تشفی کی ہے، لیکن شرکاء یہاں کوئی سوال نہیں سوائے اس کے
کہ دنیا کی تدریجی طور پر کس طبعی اصلاح کی جائے تاکہ غرض کی تشفی کی کل مقدار زیادہ ہو
سکے۔ فطری انتخاب کے نظریے کی رو سے شرابی ہستی کے نقطہ نظر سے شرکلائے گا جو ناسخ
طبقات میں اپنے وجود کو ضائع کر رہی ہے۔ چنانچہ جو شے مکھی کے نقطہ نظر سے شر ہے وہ
مکھی کے نقطہ نظر سے خیر ہے جو اس کو اپنے مال میں پکڑا رہی ہے۔ نظریہ مقابلہ کی رو سے
شر کی تعریف مصلحتی برائی کی اصناف سے کی جاتی ہے اور کسی دوسری اضافی قیمت کے مقابلے
میں وہ قیمت کے محض درجے کا معاملہ ہے تفصیلی نظریے کی رو سے فضیلت یا خوبی کے تو
درجے ہیں، لیکن باطنی شر کا وجود نہیں۔ اس کے برخلاف جو اشیاء بذات خود شرکلاتی
ہوں وہ کسی عضوی وحدت میں جو باطنی قیمت رکھتی ہے خیر ہو سکتی ہیں۔ عام طور پر کہا
جاسکتا ہے کہ حقیقہ کو اس روایتی مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں کہ شر کے وجود کی اس عہد سے
کے ساتھ کس طرح مطابقت پیدا کی جائے کہ خدا ہمہ خیر ہے، کیونکہ یا تو وہ خدا کے وجود کا
انکار کرتے ہیں، یا الوہیت کو اسی صفت قرار دیتے ہیں جو ابھی بردہ کرنے والی ہے اور جو مادرات
خیر و شر ہے، درحقیقت حقیقہ فخر کرتے ہیں کہ حقیقت تصوریت سے بڑھ رہے کیونکہ حقیقت
کے لیے شر کا صرف ایک ہی سوال ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح دور کیا جائے۔

باب

حقیقت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

حقیقت پر عام تنقید

بجائے فلسفہ حقیقت کے اسامی اسقام میں سے ایک قسم یہ ہے کہ وہ فلسفے کے
انتقادی پہلو پر نہایت مبالغہ آمیز طریقے سے زور دیتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حقیقت
جدیدہ تصوریت کے خلاف مجاہدے و معارضے کے طور پر پیدا ہوئی اور انتقادی حقیقت
جدیدہ حقیقت کے مجاہدے کے طور پر۔ اگرچہ حقیقت کی یہ دونوں صورتیں زیادہ تر ہر
شخص اور ہر شے پر تنقید کرتی رہی ہیں اور اکثر یہ تنقید محض اوعایت اور نرے تعصب
کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ بالخصوص انگریزی حقیقہ رسل، براؤن، مور اور لیڈز اپنی تنقیدی
فطانت و تیر فنی میں مشہور رہے ہیں۔ صرف وارنٹ پڈ اور الکنز نڈرنے محض قیسی
طریقے سے کام لیا ہے اور تنقید کو ایک متوائی نظریے کی تعمیر کے تحت دکھا ہے۔ دوسرے
حقیقہ کا زیادہ تر دار و مدار اس قسم کی بحث پر رہا ہے کہ ایک نقطہ نظر محض اس لیے
میں ہے کہ دوسرے لفاظ نظر ناقص ہیں اور اکثر یہ دوسرا نظریہ ایک حقیر شے ثابت
ہوتا ہے۔ اگر سٹوکی روایتی منطق میں اس قسم کے استدلال کو مغالطہ افہام الذہول
کہا جاتا ہے۔

خود ہی بی میاں گلدوری جو امریکا کا ایک قابل ترین حامی حقیقت ہے۔ حقیقت کے اس نقص کو اس طرح ادا کرتا ہے :- اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ حد سے زیادہ یقین رہا ہے۔ وحدیہ اپنی وحدیت کے متعلق ادعا پسند رہے ہیں (اس کی مراد حقیقی وحدیہ سے ہے) اور ثنویہ نے اپنی ثنویت پر اصرار کرنے میں کچھ کم ادعائیت سے کام نہیں لیا۔ ایک زیادہ محتاط تجربہ بی مفروضی پہلو جس کے ساتھ یہ کوشش بھی ہو کہ مخالف کے خیالات کو ہمدردی کے ساتھ سمجھا جائے زیادہ مناسب ہو گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مخالف کے کسی تصور کو اس کے تصورات کے سارے نظام میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی جائے تاہم حقیقیہ میں سے کوئی میاں گلدوری سے زیادہ اپنی تنقیدی فطانت سے خط اندوز نہیں ہوتا اور نہ کوئی اس سے زیادہ اپنے مخالف کے خیالات پر تیز و برآں اعتراضات وارد کرتا ہے۔ اسی نے تو یہ کہا تھا کہ "میرا تو حال اس آئرن شمن کا سا ہے جس نے لڑائی ہوتی دیکھ کر اپنا کوٹ نکال پھینکا، آستینیں چڑھائیں اور پوچھا کیا یہ فائنگ لڑائی ہے یا ہر شخص حصہ لے سکتا ہے؟ اور حقیقیہ کے تنقیدات کے حجم کا اندازہ کرتے ہوئے تو یہ معلوم ہوتا ان میں سے بہت ساروں کا حال اسی آئرن شمن کا سا ہے۔

نکات کی توضیح کا ایک طریقہ ہوتے ہوئے مسائل روشنی میں لانے اور فلسفے میں نئی روح بھونکنے کی وجہ سے ہم فلسفیانہ مناقشے و مجاہدے کی قیمت کی پوری طرح قدر کر سکتے ہیں، بغیر مناقشے کو فلسفیانہ طریقے کا بنیادی اصول قرار دینے کے، جیسا کہ (مثلاً) بوجانے (اے۔ اے۔) کا عمل ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ فلسفہ میں مؤثر اشتراک عمل زیادہ تر اختلاف و تباہی ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سارے فحول فلسفہ (جو اپنے ہمعصر استدلالیوں کی اڑائی ہوئی خاک سے اتنے ہی بلند ہیں

جتنی کہ ایک سرٹنگ پہاڑ کی چوٹی کمر کے ان بادلوں سے بلند ہوتی ہے جو اس کے دامن کو گھیرے رہتے ہیں، وہ مفکرین ہیں جنہوں نے اپنے ادیبانہ تصورات کی تشکیل تعمیری طریقے سے کی ہے نہ کہ تنقیدی طریقے سے۔ یہ کانٹنٹ ٹک کے متعلق صحیح ہے، جو لغات و درجہ انتقاد پسند فلسفی تھا، جیسا کہ اس کے مشہور اعتراف سے ظاہر ہے کہ ڈیوڈ میوم نے اس کو خواب ادعائیت سے بیدار کیا۔ ہم یہ حق رکھتے ہیں (گو یہ ہمارا فرض نہ ہو) کہ اس فلسفے کو شک کی نگاہ سے دیکھیں جو ہمیشہ اپنے مخالفین کے اقوال پر حملے کرتا رہتا ہے۔ زیادہ صحیح چیز تو یہ ہوگی کہ ہم یہ پتہ لگانے کی کوشش کریں کہ مخالف کے نظریے کے کس قدر حصے کو ہم اس نظریے میں جذب کر سکتے ہیں جس کے ہم خود قائل ہیں۔ لیکن بہت کم حقیقیہ لیے ہیں جو مناقشے کے پہلو سے بلند ہو کر ترکیبی پہلو کو اختیار کر سکتے ہیں۔ حقیقت کو جو ان دونوں قبولیت عام حاصل ہے اس کی زیادہ تر وجہ ہمارا وہ جذبہ تجسس ہے جس کی وجہ سے ہم ایک اچھی لڑائی دیکھنے کے لیے راستہ چلتے چلتے پلٹ جاتے ہیں۔ کیا ساری دنیا مبارز کو پسند نہیں کرتی، کیا اسی طرح عاشق مقبول نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اب فلسفے ہی کی خاطر اس جنگ کو موقوف کرنے کا وقت نہیں؟

اس عام تنقید کے جواب میں بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حقیقت ایک ایسا فلسفہ ہے جو ابھی اپنے بد و طفولیت میں ہے، اور اس کو اپنی جگہ اور اپنا نام پسند کر کے کیلے کافی اٹھ کر پیر مارنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس جواب میں صداقت کا عنصر پایا جاتا ہے، کیونکہ جب حقیقیہ نے اصلاح کیلئے جنگ شروع کی تو اس وقت تک تصویریت اس قدر مستحکم طریقے پر جم چکی تھی کہ نقض و تلف کی ان زنجیروں کو توڑنے کے لیے جو فلسفے کو بے حس کی ہوئی تھیں حقیقیہ کے لیے جنگ کرنی ضروری تھی۔ لیکن یہ ماننا کہ ہمارا فلسفہ اب عالم طفولیت میں ہے کوئی کمزوری کا اعتراف نہیں۔ بلاشبہ ہائیکس کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ابھی تک کسی متوافقی نظام حقیقت کو پیش نہیں کیا گیا۔ حقیقت

کو بھی فلسفے کے اساسی مسائل کا ایک قابل فہم متوافق و متحد جواب پیش کرنا ہے۔ ان میں سے بعض مسائل کو وہ عمداً ٹال جاتی ہے، اور اس پر فخر بھی کرتی ہے۔ دوسرے مسائل کے (جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے) متناقض وجوہات اور حل پیش کیے گئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت کا ابھی بچپن ہے، اور اگر اس کو فلسفے کا ایک متحد و مستقیم نظام پیدا کرنا ہے تو یہ جنگ اس کو موقوف کرنی پڑے گی اور سخت تعمیری کام کا آغاز کرنا ہو گا۔

گو حقیقت نے تصویریت کے خلاف شدت کے ساتھ جنگ کی ہے، لیکن اکثر انھوں نے اس پر خارج سے حملہ کیا ہے اور پھر یہ کوشش کی ہے کہ اس کے اساسی بھانڈے کو اپنے نظام میں داخل کر لیں گے یا کہ ان کا فی الحقیقت نظریہ حقیقت ہی سے تعلق ہے۔ اس کی یہاں دو مثالیں کافی ہیں۔ سنٹیما تصوریت مطلقہ کی عین و ماہیت کا اس طرح اظہار کرتا ہے: ہم درحقیقت اپنے جسم سے قطع نظر کرتے، اس دنیا کے متوطن نہیں؛ ہماری دماغی ایک عالم روحانی کی رہنے والی ہیں جہاں سے ہم حسن و صداقت کے معیارات لے آتے ہیں اور صرف انھی میں خوش رہ سکتے ہیں۔ اور پھر اس خیال کا اپنے ناقابل تقلید انداز میں شکوک اڑاتا ہے تاہم جب وہ خود اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو لکھتا ہے: 'گو عقل بقائے حیات کے لیے حادثات پر غالب آنے والے حیوانی عمل سے بالکل فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تاہم وہ اپنے کو اس حقیر کام سے علیحدہ کر لیتی ہے اور ابتداء ہی سے اپنے مطلع نظری اور غیر جانب دار ہو جاتی ہے، اور خدا، صداقت و ابدیت کے نقطہ نظر کا اختیار کرنا سرتہ نہیں سمجھتی۔' آخر یہ رائے جو اس سطر میں ادا کی گئی ہے مطلقیت

نو: یہ اقتباسات جارج سنٹیما کی جدید ترین کتاب (THE GENTEEL TRADITION AT BAY) سے

ہے (مائل کوڈ اسکریز ۱۹۳۱ء) صفحہ ۱۲۳ اور ۶۵۔

کے اصل خیال سے کس حد تک مختلف ہے؟ مجھے تو کوئی اہم اختلاف نہیں دکھائی دیتا۔ اور کیا یہ حجت تصویریت کی روح رواں نہیں کہ صداقت کے ساتھ ہمدردی کر کے بنی نوع انسان سے ماورا ہو جانے کی یہ صفت فطرتِ انسانی کا ایک حصہ ہے اور نہایت ممتاز حصہ؟ روایتِ لطیف کی مشکل میں مبتلا ہونے کا کیوں ذکر کرتے ہو جب تم خود (جو اس روایتِ شکل میں بچنے کا دعوے کے ساتھ اعلان کر رہے ہو) وہی کہتے ہو جو دراصل یہ روایتِ لطیف کہتی ہے؟ تصویریت کو تم اگر حقیقت کے نام سے پکارا تو بھی تو اس کی خوبی میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ نام میں کیا رکھا ہے؟ جس چیز کو ہم گلاب کہتے ہیں وہ کسی نام سے بھی اتنا ہی پیارا ہو گا۔

دوسری مثال پراٹ کا وہ مضمون ہے جو اس نے (ESSAYS IN CRITICAL

REALISM) (مضامین حقیقتِ انتقادی) میں لکھا ہے۔ یہاں وہ پہلے تصویریت پر حملہ کرتا ہے، وہی غلطی اس کے سرخود پتا ہے جو خود اس کی ہے اور پھر اسی چیز کو اپنی رائے کہہ کر پیش کرتا ہے جس پر کہ اس نے حملہ کیا تھا۔ پراٹ کے خیال میں تصویریت کا یہ دعویٰ ہے کہ وجود مادی حقیقی شے ہے جو فکر سے مستقل و غیر محتاج ہے اور قابل حصول نہیں۔ لیکن یہی تصور مادی رائیت کے متعلق حقیقتِ انتقادی کا ہے، تصویریت کا نہیں، جس پر پراٹ اعتراض کر رہا ہے۔ پھر تصویریت کی اس غلطی کا مقابلہ کرنے کے لیے پراٹ علم کے ان مختلف انواع و اقسام کو پیش کرتا ہے جو مادی رائیت ہیں لیکن جنہیں ہر ایک تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہی انواع و اقسام ہیں جن کو خود تصویریت اپنے نظریہ مادی رائیت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کرتی ہے۔ تصویریت کی تنقید کے اس طریقے کی طرف توجہ منطقت کرتے ہوئے بوسا نکوٹ لکھتا ہے: 'اس بارے میں (مادی رائیت) پروفیسر پراٹ کے استدلال کا غائر مطالعہ ایک ایسی کیفیت ذہنی کا کشاف کرتا ہے جو درحقیقت..... غیر العقول ہے، اگر یہ تحریر موجود نہ ہوتی تو

یہ دو مثالیں حقیقت کے ایک بنیادی تقیم کا اظہار کرتی ہیں جس کو مختصر طور پر اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت تصویریت پر خارج سے حملہ کرتی ہے مگر جب یہ تعمیری کوشش کرتی اور اپنے نقطہ نظر کو پیش کرتی ہے تو تصویریت کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیتی ہے۔ حقیقت اس وقت تک صحیح فلسفہ نہیں بن سکتی جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ تصویریت کا کتنا حصہ حقیقتی مفہومات کے موافق ہے اور جب وہ یہ جان لے گی تو وہ اپنی تنقید و مناقضہ کا طریقہ بدل دے گی اور ان عظیم انسان بصائر کا زیادہ ساتھ دے گی جن کو تصویر نے حاصل کیا ہے۔ اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ عمل حقیقت میں ظہور پذیر ہو رہا ہے اور اس فلسفے کی ترقی کا دوسرا زینہ اس صداقت کے حصول کی کوشش ہوگی جس کو انیسویں صدی کی تصویریت نے ذہن انسانی کے لیے دریافت کیا تھا۔ مثلاً براؤٹ کتا ہے سیری رائے میں اس امر کا احتمال ہے کہ ہمارے زمانے کے بعض فلسفوں کی جانب سے اس نفیس سونے کی طرف بے پروائی برتی جا رہی ہے جس کو ہینگل اور کانٹ نے کھردر کر کان سے نکالا تھا۔ اور ان فردی کا پتہ لگانے جو پراٹ مانینگو اور بعض دیگر حقیقیہ کے بعد والے نظریات میں اور تصویریت کے حقیقی اصول میں پائے جاتے ہیں۔ یہیں بے شک ایک طاقتور، البعد الطبیعیاتی خرد بین کی ضرورت پڑے گی۔

۲۔ حقیقیہ تحقیق سے برسرِ جنگ

اے آء۔ لوجائے اپنے کیرس لکچر (THE REVOLT AGAINST DUALISM)
 اثنویت کے خلاف بغاوت) میں اثنویت کی ان دو صورتوں۔ علمیاتی و نفسی طبعی اثنویت۔
 کے خلاف جن کو انتہادی حقیقت کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ موجودہ زمانے کے غماز کا
 تفصیل کے ساتھ استمان کرتا ہے۔ جن فلسفیوں پر لوجائے نے تنقید کی ہے ان میں سے
 اکثر وہ حقیقیہ میں جو ان دونوں باب میں وحدیت پسند مذہب رکھتے ہیں۔ وہ اثنویت
 کے خلاف بغاوت کو دو دستوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی ہیئت کی نمائندگی امریکا میں
 حقیقت جدیدہ کے حامی کرتے ہیں اور برطانوی حقیقیہ میں سے اکثر دوسری ہیئت کے
 نمائندے وائرٹ ہڈ اور دوسرے مفکرین ہیں۔ ان مختلف فلاسفہ کے اصطلاحی براہین کا
 استمان کر کے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اثنویت کی دونوں صورتیں بذاتہ صحیح ہیں اور حقیقتی
 وحدیت بنیادی طور پر جنم عام کے خلاف ہے، مغالطہ آمیز سائٹیفک تعلقات پر مبنی
 ہے، اور منطقی طور پر فنا فیض بالذات ہے لوجائے نے حقیقت کی ان دو صورتوں پر
 جو اثنویت کے مخالف ہیں جو گھائل کرنے والا حل کیا ہے وہ ہمعصر فلسفے میں ایک نہایت
 عظیم الشان چیز ہے، کیونکہ اس نے بعض مفکرین کو جن پر حملہ کیا گیا ہے۔ اتنا ہی سخت
 جواب دینے پر آمادہ کیا ہے اور یقین ہے کہ آئندہ بھی اس کے اور سخت جواب دیے
 جائیں گے۔ ہم یہاں اس شدید مناقضہ کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، لیکن مفید ہوگا کہ مختصر
 طور پر امرابہ النزاع کا تذکرہ کر دیں۔

اے اسی مرقی، جو ایک نوجوان فلسفی ہے، جس سے ہماری بہت ساری امیدیں
 بندھی ہیں، اور جو اس بغاوت کی ہیئت ثانیہ کی نمائندگی کرتا ہے، وحدیتی حقیقت کی آخری
 صورت کے لیے ایک عمدہ نام تجویز کرتا ہے۔ وہ اس کو خارجی اصافیت کہتا ہے۔ اس

جملے سے وہ حقیقت اور انشائیں کے نظریات کے باہمی تعلق پر زور دینا چاہتا ہے۔
جدید طبیعیات کا استعمال کرتے ہوئے مفرد حقیقت نے اسے یں۔ وارنٹ ہڈ کی زیر قیادت
اس عمل پر حملہ کیا ہے۔ جس کو فطرت کی دو شعبوں میں تقسیم کا عمل کہتے ہیں، یہ دو شعبے
جن میں فطرت تقسیم کی جاتی ہے۔ یونٹوں و معروضی ذہنی یا خارجی ہیں۔ وارنٹ ہڈ کے مشور
جملے میں "فطرت ذہن کے لیے ایک نظام سرسبت ہے"، اور فطرت کو اضافیت کا ایک
عمل سمجھا گیا ہے، جیسا کہ انشائیں کے نظریے سے لازم آتا ہے۔ بالفاظ دیگر قدیم طبیعیات
کے طبیعی اثر کے بجائے "حوادث کے اثر" کو رکھا گیا ہے اور حوادث کا یہ اثر مختلف
انتظاماتِ زمان سے بنا ہے جس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ ایک نظام کا پیمائش کردہ
وقت دوسرے نظام کے پیمائش کردہ وقت سے مختلف ہوتا ہے جب یہ دونوں نظام
متحرک نظام ہوتے ہیں۔ فطرت طبیعی کی دنیا کی نظاماتِ اضافیت میں اس طویل پر لو جائے
حملہ کرتا ہے وہ بتاتا ہے کہ حد اضافیت کے تین مختلف معنی ہیں:-

(۱) مشروطیت، یا ایک وجود کا دوسرے وجود سے مشروط یا مطلق ہونا۔

(۲) جنتیت، یعنی یہ امر کہ ایک وجود کی دوسرے وجود سے جو اضافیت ہوتی ہے وہ
کسی تیسرے وجود کے ذریعے یا اس کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) تناظریت، یا فطرت کا کسی ایک تناظر یا نقطہ نظر سے دیکھنا۔ اضافیت کے
ان تین مختلف معانی یا مفہومات کی وجہ سے لو جائے کا خیال ہے کہ علمائے طبیعیات
اور فلاسفہ دونوں کو چاہیے کہ اس لفظ کو ترک کر دیں، اور ہر حالت میں ان تینوں الفاظ
یا جملوں (یعنی "مطلق" یا "مشروط"، "لحاظ" یا "اس نقطہ نظر سے ظاہر ہوتے ہوئے") میں
سے ایک کا استعمال کریں۔ ایک ہی لفظ کو استعمال کرنے کا موجودہ طریقہ اس امر کو پوشیدہ
کر دیتا ہے کہ نظریے کے مختلف حصوں میں یا اس کی مختلف توجہات میں مختلف قسم کی
"اضافیت" درکار ہوتی ہے۔ (صفحہ ۱۴۱)

اپنے اس جملے کو دو معنایں میں جاری رکھتے ہوئے جن کا عنوان ہے (THE

PARADOX OF THE TIME-RETARDING JOURNEY) (بطائے وقت پیدا کرنے

و اسے سفر کا استبعاد دلو جائے دو توام بھائیوں کا تخیل کرتا ہے جن کو وہ پیٹر اور پال کہتا
ہے، یہ کسی خاص تاریخ میں پیدا ہوئے ہیں، اسی تاریخ پال شارون کو سیاحت شروع
کرتا ہے اور بعد میں لوٹ کر اپنے بھائی کے پاس آتا ہے۔ اس سے توام بھائیوں کا
استبعاد پیدا ہوتا ہے۔ لو جائے اس دلچسپ استبعاد کو ان الفاظ میں ادا کرتا ہے: "تخیل کی
مدد سے اس امر کا تصور کرو کہ پیٹر ایک سطح پلیٹ فارم پر ہے جو دونوں سمتوں میں پھیلا
ہوا ہے اور پال بھی ایک ایسے ہی پلیٹ فارم پر ہے جو پیٹر کے پلیٹ فارم سے بالکل
قریب ہے اور اس کی اضافت سے یکساں غیر مسرور حرکت میں ہے اور اس کے
متوازی ہے۔ اگر اس وقت جب وہ دونوں ساکن ہوں۔ ایک دورانِ وقت کی گھڑی الین
اور خود کار کمرے محوڑے محوڑے فاصلے سے دونوں پلیٹ فارم کے اندر دونوں گھڑیوں پر
رکھے جائیں، تو پیٹر کی گھڑی کا وقت وہی ہوگا جو پال کی گھڑی کا ہوگا، کیونکہ اس
حالت میں دونوں گھڑیاں یکساں طور پر اسی جگہ ہوں گی۔ پھر لو جائے اس موقع میں
تغیر پیدا کرنا ہے اور ایک طرف سے کا اضافہ کرتا ہے تاکہ حرکت کی ابتداء کرنے میں کسی
قسم کی پیچیدگی نہ پیدا ہو جائے۔ اب یہ فرض کیا جانا چاہیے کہ پیٹر اور پال، جواب
بھائی بھائی نہیں، نقاطِ اُ اور ا میں ایک ہی وقت پیدا ہوئے ہیں جب کہ ان دونوں
پلیٹ فارم پر یہ نقاط ایک دوسرے پر سے گزر رہے تھے اور اسے دونوں سمتوں میں
دونوں پلیٹ فارم پر وسیع فاصلے پر مشاہدے کے مقامات مقرر کیے گئے ہیں، اور ہر مقام پر
مددگار مشاہدین کا تعین کیا گیا ہے جن کے یہاں ابتدائی ایک دورانِ وقت کی گھڑیاں ہیں۔
ہر پلیٹ فارم کا یہ قانون ہے کہ کسی شخص کا تقرر مددگار مشاہد کی خدمت پر اس وقت تک
نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس وقت پیدا نہ ہوا ہو جس وقت کہ پیٹر اور پال پیدا ہوئے

ہیں۔ فرض کرو کہ اس کو اس وقت تک ستر سال گزر چکے ہیں اور اب وہ بال کے پٹیٹ فارم والے مقام (پ) سے گزرتا ہے۔ اگر رفتار کافی فرض کی جائے تو یہ ستر برس کا بڑھا ہوا اپنے مشترک الحدوث مقام پ والے مددگار شاہد کو دیکھ رہا ہے اس کو اکیس برس کا نوجوان دکھائی دے گا؛ اگر یہ فرض کیا جائے، جیسا کہ مروجہ قصے میں فرض کیا جاتا ہے کہ جس البطار کا ایک نظام سے مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ دوسرے نظام میں طبعی واقعہ ہوتا ہے تو پٹریکس برس کا بھی ہوگا اور ستر برس کا بھی۔ ساتھ ہی اس کا مشترک الحدوث ساتھی مقام پ پر پٹریکس برس کا معلوم ہوگا، لہذا اسی عمر کا ہوگا اور ساتھ ساتھ، برس کا بھی ہوگا۔ لوبائے خیال میں یہ وہ استعداد ہے جس میں انسان کا نظریہ اضافیت خارجی اضافیت کے قائل کو مبتلا کرتا ہے۔

لوبائے کتاب کے ایک طویل تبصرے میں میاک گوری خارجی اضافیت کے نقطہ نظر سے اس کا جواب دیتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوبائے نیوٹن والے تصورات زمان و مکان کا استعمال کرتا ہے۔ میاک گوری کہتا ہے کہ جو آغاز لوبائے کتاب میں بولتی ہے بے شک بیسوی صدی کی آغاز ہے، لیکن جو بائٹھ کہ اس کتاب کو لکھ رہا ہے بہت سے مقامات پر قدیم زمانے کا بائٹھ معلوم ہوتا ہے۔ البتہ وقت پیدا کرنے والے سفر کے استبعاد کا

۱۔ دیکھو فلاسٹیکل ریویو جلد ۴ صفحہ ۶۳ و ما بعدہ۔ اسی جرنل اور اسی جلد میں (صفحہ ۳۸۸ و ما بعدہ) میاک گوری اس اقتباس کی نقل کرتا ہے اور چند جملوں کے نیچے خط کھینچتا ہے تاکہ یہ بتلائے کہ اسی کی رائے میں کہاں پر لوبائے جسم معدوم ہوتا ہے اور کون مقامات پر لوبائے مسئلے کے اندر ایسی چیزوں کا امتداد کرتا ہے جو اضافیت کی طبیعیات میں اس پر غور کرتے وقت پیدا نہیں ہوتیں لوبائے کتاب پر میاک گوری نے جو تبصرہ کیلئے وہ بھی اسی جلد میں ہے۔ دیکھو صفحہ ۲۶۵-۲۶۶ اور لوبائے کے مضامین میں سے دوسرا مضمون صفحہ ۱۵۳ پر ملے گا۔ وہ مضامین بھی دیکھو جو لوبائے اہم میاک گوری نے جرنل آف فزکس میں جلد ۲۰ اور جلد ۲۸ میں لکھے ہیں۔

جواب دیتے وقت میاک گوری یہ ثابت کرنے کے لیے ذرا تفصیل میں جاتا ہے کہ اس استعداد کی وجہ بالکل یہ ہے کہ مصنف انسان کے نظریے کو سمجھتا نہیں اور اضافیت کے مسئلے میں آہستہ سے نیوٹن کے ایک اصل موضوعہ کو داخل کر لیتا ہے۔ ہم یہاں اس شاندار جواب کی تفصیلات میں نہیں جاسکتے، لیکن ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ جو شخص اس جواب کو نہیں پڑھتا اور بالخصوص پٹریکس اور بال کے اختتامی قصے کو (جو اسی طرح بیان کیا جانا چاہیے جیسا کہ میاک گوری صریح سمجھتا ہے)۔ وہ درحقیقت جدید فلسفیانہ ادب کے ایک حقیقی شاہ پارے کو بائٹھ سے کھتا ہے۔

۴۔ حقیقت پر نتیجیت کے عالم کردہ چند اعتراضات

جان ڈیوے نے بالخصوص شعور کے اس عمودی تراش والے نظریے پر جس کو ہولٹ نے پیش کیا تھا اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ یہ ان معانی کو نظر انداز کر دیتا ہے جن کو ہم ہمیشہ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جن کا ہم کو حقیقت میں شعور نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ اس شعور کو جہاں شک و تحقیق اقل درجے میں ہوتے ہیں۔ مکمل شعور کی معیاری صورت قرار دیتا ہے۔ یہ تفکر کو بحیثیت عنصر شعور نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ (عمودی تراش والے نظریہ) ایک ایسے جاننے والے ذہن کو تسلیم کر لیتا ہے جو بالکل معصوم و بے ریا ہے اور غیر معمولی طور پر قابل، جس کا کام محض یہ ہے کہ اشیاء جیسی بھی وہ ہیں ان کا مشاہدہ دائرہ راج کرے، اور جو اپنے کام سے ایک واسطہ شغف رکھتا ہے، لیکن جاننے والے ذہن کا یہ تصور دراصل اس دنیائی عقیدے کا نشان باقی ہے جس کی رو سے خدا ذہن کا مل ہے اور انسان اپنے خالق کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے۔

۱۔ دیکھو جان ڈیوے کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) صفحہ ۳۰۹ (اوپر کورٹ پبلشنگ کمپنی)۔

تاہم ڈیوٹے اعتراف کرتا ہے کہ سائنس سے ہولٹ کا نظریہ کسی قدر حقی بجانب ثابت ہوتا ہے۔
پھر بھی یہ نظریہ نہایت فاضل و فہیم ذہنوں کے لیے صحیح ہے۔ معمولی ذہنوں کے بیان میں
یہ نہایت مصنوعی نظر آتا ہے۔ بہت سارے موجودات جو معمولی ذہن میں ہوتے ہیں بالکل
حقیقی نہیں ہوتے بلکہ وہی خیالی اور جذباتی ہوتے ہیں۔ ہولٹ کا نظریہ ان موجودات
کو بھی عالم حسی کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔

ڈیوٹے کہتا ہے کہ اشیاء کا فعال و زندہ ذہنوں سے مبینہ استقلال فعل علم کے
غلط تصور کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ حقیقہ نے اس امر پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے کہ
استخراج علم کی مخصوص صورت ہے یعنی اصول موضوع سے ابتداء کرنا اور ان کے نتائج کا استخراج
کرنا۔ تمام تفکر فعلی استقرائی ہوتا ہے۔ علم یا سائنس فنی کام ہونے کی حیثیت سے اور
دوسرے فنی کاموں کی طرح، اشیاء میں وہ خصوصیات و امکانات پیدا کرتا ہے جو ان میں
پہلے سے نہیں موجود ہوتے۔ اس بیان پر مبینہ حقیقت کی جانب سے جو اعتراضات پیدا
ہوتے ہیں وہ ازمنہ فعل کے زنجیرے کی وجہ سے ہیں۔ علم کوئی ایسی تحریف و تفسیر کا عمل
نہیں جو اپنے موضوع بحث میں ایسی صفات پیدا کر دیتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتیں (یعنی کہ
حقیقت کا بیان ہے) بلکہ وہ ایک ایسا عمل ہے جو غیر علمی مواد میں ایسی صفات پیدا کرتا
ہے جو اس میں پائی نہیں جاتی تھیں (ایضاً صفحہ ۲۸۱) اس لیے حقیقت کے اندر ان علمی
اعمال کی وجہ سے جو اس سے سروکار رکھتے ہیں، برابر نئی چیزوں کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔
جب ہمیں علمی موضوعات سے کام پڑتا ہے تو جو معنی کہ ہم اپنے تفکر میں واقعات کی طرف منسوب
کرتے ہیں وہ ان واقعات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ طبیعی طور پر حقیقی اشیاء میں اور ان چیزوں
میں جو فعل علمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔

سی۔ آئی۔ یوٹس اپنی کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (ذہن و
نظام دنیوی) میں ڈیوٹے کا متبع کرتے ہوئے ان مستقل و غیر محتاج اشیاء سے انکار کرتا

ہے جن کے وجود کا حقیقہ دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ ہر اڈ کے معطیات حواس
والے نظریے پر اعتراض کرتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک سلی نظریہ ہے جو حقیقی مسئلے
کی نہ تک نہیں پہنچتا۔ ایک ایسے معطیہ حواس کو فرض کرنا جس کو کسی کو احساس نہیں ہو رہا
ہے، یا جو اس کے علمی وقوف کے تغیرات کی حالت میں مستقل و غیر متغیر رہتا ہے، دراصل کاٹھ
کی مشورے کا ہی کو تسلیم کر لیا ہے۔ یہ واقعات تجربہ کو چھوڑ کر ہمیں مابعد الطبیعیات میں
مستغرق کر دیتا ہے اور اس شے کی بجائے جس کا ہمیں علم ہے اور جس کے متعلق ہم شک
نہیں کر سکتے ان موجودات کو رکھتا ہے جو معنی نظری ہیں اور جن کا وجود معرض شک میں ہے۔
یوٹس انتقادی حقیقت کے حامیوں کے اعیان والے نظریے پر بھی حملہ کرتا ہے۔
اس کی رائے میں ایک بنیادی افتراض پر مبنی ہے جو مغالطہ آمیز ہے وہ افتراض یہ ہے کہ
کوئی ایسی چیز بھی پائی جاتی ہے جس کو ان اعیان کا وقوف بدیہی کہتے ہیں، اور باقی تمام علم
انسانی اسی سادہ علم سے مستخرج ہے۔ ہم اس امر سے تو انکار نہیں کر سکتے کہ بدیہی وقوف
پایا جاتا ہے تاہم اس کو علم کا غلطی ہوگی۔ کیونکہ ایسے وقوف میں تعلقات شامل نہیں
ہوتے اور بغیر تعلقات یا با معنی علامت کے علم نہیں ہو سکتا۔ لہذا یوں ان موجودات کو
جنہیں حامیان انتقادی حقیقت اعیان کہتے ہیں، (QUALIA) یا کیفیات کہنا بہتر سمجھتا
ہے۔ یہ کلیات ہیں لیکن اشیاء کے خواص یا صفات نہیں۔ حقیقت انتقادی کے حامیوں
کے نظریہ اعیان کو جو چیز باطل کر دیتی ہے وہ کلیات کو خواص اشیاء سے غلط ملط کر
دینا ہے۔ کیفیات، ذہنی ہیں لیکن خواص اشیاء خارجی ہوتے ہیں۔

۴۔ حقیقت پر تصویریت کے عائد کردہ چند اعتراض

اس عام تنقید کے سوا جو اس باب کی ابتداء میں پیش کی گئی ہم یہاں مختصر طور پر چند
اور اعتراضات کا ذکر کریں گے جو تصویریت حقیقی نظریات پر عائد کرتی ہے۔ ہارٹلے نے

بتلایا ہے کہ حقیقتی مابعد الطبیعیات نہ اس قدر غلط ہے اور نہ مغالطہ آمیز جس قدر کہ ناکافی و ناقص۔ وہ کہتا ہے: بحیثیت مجموعی حقیقہ کا میلان یہ ہے کہ انسان پر حیاتیاتی نقطہ نگاہ سے بحث کرے اور اس کو ایک حیوانی نوع اور ارتقاء کی بعد والی پیداوار قرار دے، جو ایک ایسے ماحول میں پائی جاتی ہے جس کے اہم خصوصیات کا بیان علم ہیئت و ارضیات، طبیعیات و کیمیا سے حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ نقطہ نظر اتنا غلط نہیں جتنا کہ یہ ناکافی ہے: اس سے ہمیں کل صداقت حاصل نہیں ہوتی، یہ اتنی ہی محدود صداقت بخشتا ہے۔

یعنی کہ نفسیات مائل۔ کیونکہ ہر نقطہ نظر ان واقعات کو جو اس کے دائرہ عمل میں داخل ہیں اپنے مخصوص نمونے پر ڈھال لیتا ہے؛ وہ ہمیں انہی واقعات کے استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے جو اس نمونے کے موافق ہیں۔ وہ اپنے خاص طریقے سے واقعے کی تفسیر کرتا ہے۔

یہی تنقید ارتقاء نے بارز پر بھی عائد ہو سکتی ہے۔ ارتقاء نے بارز ساری کائنات پر ایک ایسے اصول ارتقاء کا اطلاق کرتا ہے۔ جو صرف کائنات کے بعض حصوں ہی پر عائد ہو سکتا ہے۔

تصوریت نے حقیقت کے مارج کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ توجیہ کا ایک زیادہ بہتر اصول ہے۔ چنانچہ ڈی ویٹ پارکر: (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY)

(ہمعصر امریکی فلسفہ) میں لکھتا ہے: انفرادی نظامات پیدا ہوتے ہیں، پھیلتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کے نمونی سو کم نہیں ہوتے۔۔۔۔۔ میرا یقین ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت و مقام کے متعلق یونانیوں کی سارہ پرستی اور فلاطینوس کا تصور اشتراق ہمعصر فطرت سے زیادہ صحیح بیان پیش کرتا ہے، لیکن اور دوسرے تصور یہ پارکر کے ساتھ اس امر میں اتفاق کریں گے کہ بجائے اس نظریے کے کہ مارج حقیقت کا بروز مجرد مکان۔ زبان

سے ہوتا ہے اس نظریے کو جگہ دیں کہ ان کا اشتراق خدا سے ہوتا ہے۔

تصور یہ انتقادی حقیقت کے حامیوں کے اعیان والے نظریے پر اعتراض کرتے ہیں۔ اعیان یا کلیات کی دنیا میں جہاں پر وجود دوسرے وجود سے زیادہ معنی نہیں رکھتا اور ابدی طور پر وہی ہے جو وہ ہے، ہر شے کو حقیقی قرار دے کہ انتقادی حقیقت کے ماننے والوں نے محض ایک تجریدی و تصوری دنیا پیدا کر دی ہے اور اس کو اس حقیقی دنیا کے بجائے رکھا ہے جس کا ہمیں اپنے تجربات میں علم ہوتا ہے۔ بالکل گستاخے کلیات یا اعیان کا یہ مستقل عالم مجھے تو (ادب کے ساتھ کہنا پڑتا ہے) جدید علم الامنام کا ایک ٹکڑا معلوم ہوتا ہے جس کے ماننے کے لیے وہ عذر بھی پیش نہیں کیا جاسکتا جو افلاطون اپنے عالم مثال کے لیے کر سکتا تھا؛ یہ اس انتہائی تخیل یا توہم کی ایک عجیب و غریب مثال ہے جو حقیقہ کے اس ارادے کا مذاق اڑاتی ہے جو انہوں نے واقعات کے بالکل پابند ہونے سے متعلق کیا تھا۔ لیکن اگر اعیان کے اس نظریے کی بجائے تصوریت کے کلی مفردوں کا نظریہ دیکھیں تو یہ تجربہ غائب ہو جائے گی۔ ایک بے قیمت میں انفرادیت و قیمت کا اصل بن جائے گا۔

حصہ چہارم

نتیجہ

باب

نتیجیت کیا ہے

الفاظ نتیجیتی و نتیجیت

لفظ ہراگنا ملک (جس کا ترجمہ نتیجیتی کیا گیا ہے) کا ماخذ یونانی لفظ (TIPAYUA) ہے جس کے معنی واقعے کے ہیں، اس کی جمع (TIPAYUARA) ہے جس کے معنی معاملات خصوصاً مملکتی معاملات کے ہیں۔ انتقاد عقل نظری میں کانسٹ فن واسلوب کے ان قواعد کو جو تجربے سے مانوڑ اور تجربے پر اطلاق ہیں۔ ان قواعد سے میز کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کرتا ہے جو تجربے سے مقدم یا منطقی طور پر غیر متحد ہوتے ہیں۔ کانسٹ کی فنی اصطلاح میں ثانی الذکر کو حضوری اصول کہا جاتا ہے۔ امریکا کے مشہور عالم رہا منیات و فنی پیرس نے لفظ ہراگنا ملک کو کانسٹ سے لیا اور ولیم جیمس نے پیرس سے۔

لفظ ہراگنا ٹرم (نتیجیت) اس مادے سے بجائے لاحقہ اک (دانی) کے لاحقہ ازم (اینت) کے زیادہ کرنے سے بنا ہے۔ جارج ایسٹ نے اپنی کتاب MELDLEMARCH میں اس لفظ کو ایک گستاخ و فضول قسم کی سیرت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا تھا۔ تاریخ میں لفظ نتیجیت نتیجیتی طریقے کے ہم معنی ہے اور تاریخی واقعات کے حل و معلومات کے بتا لگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بہر حال لفظ نتیجیت کے ان دو معنی اور اس کے فلسفیانہ معنی میں کسی قسم کے تعلق کی شہادت

نہیں ملتی، اس کا فلسفیانہ تفہیم جدیدیت کی طرف سے جاتا ہے جس کو کانسٹنٹ نے استعمال کیا ہے۔
واقعہ یہ ہے کہ لفظ نتیجیت فلسفے میں عمومیت کے مختلف متعدد معنی میں استعمال ہوتا ہے۔
ان مختلف معنی کے تحت تصورات و یقینات کے عملی نتائج کو ان کی صحت و صداقت و قیمت
کے معین کرنے کے لیے بطور معیارات استعمال کرنے کا ایک عام تصور ملتا ہے، چنانچہ جیسے جو
مسئلہ طور پر پہلا شخص ہے جس نے اس لفظ کو جرمانہ میں استعمال کیا نتیجیت کی تعریف اس طرح کرتا ہے
کہ یہ وہ ذہنی پہلو ہے جو ادلیات، اصول، قاطعوریات، فرضی ضروریات کو ترک کرنے اور عواقب
نتائج و ثمرات و واقعات کی طرف رجوع کرنے پر مشتمل ہے اور بالذات کی دکھتری آف خلائی اینڈ
سیکولوجی کے ایک مضمون میں جس کا عنوان (PRAGMATISM) (نتیجیت) ہے پیرس اس کو
تصورات کے واضح کرنے کا طریقہ کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "مخبر کردہ کہ وہ کون سے نتائج ہیں جن کی
عملی حیثیت بھی ہو سکتی ہے جو ہمارے خیال میں ہمارے خیال سے مقصد سے سرزد ہوتے ہیں۔ اب
ان نتائج کے متعلق جو ہمارا تصور ہو گا وہی اس شے کے متعلق بھی ہو گا۔" پیرس نے بعد میں نتیجیت
کے متعلق اپنے تصور کو جیس اور اس کے اتباع کے تصور سے تمیز کرنے کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد
کیا جو PRAGMATICISM ہے۔ اس کتاب میں جیمز کے احترام میں لکھی گئی ہے اور جس کا نام
(ESSAYS PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL) (مقائیم فلسفیانہ و نفسیاتی) ہے ڈیولے
نے نتیجیت کی امتحاناً تعریف کی ہے: "نتیجیت وہ تعلیم ہے جس کی رو سے حقیقت کی ماہیت مثالی
قرار پاتی ہے اور اس ماہیت کا کمافیضی انطراخلیت عقل میں ہوتا ہے" (صفحہ ۵۹) لیکن ڈیولے اس

۱: دیکھو جیمز جیس کی کتاب (PRAGMATISM) صفحہ ۵۵ (ہنگنس)

۲: دیکھو پیرس کا اثر آفاق مضمون (HOW TO MAKE OUR IDEAS CLEAR) ہمیں اپنے تصورات کو کس
طرح واضح کرنا چاہیے، جو سائنٹفک منطقی و عقلی و عصبی و نفسی میں اس مجموعہ مضامین میں شائع کیا گیا ہے
جس کو جیمز نے بعنوان (CHANCE, LOVE, AND LOGIC) اتفاقاً بہت متعلق پیش کیا ہے۔ (پارکٹ بریں
اینڈ کو)

نئے فلسفے کے لیے آلائیت اور اختیاریت کے نام زیادہ مروج سمجھتا ہے۔ ایسا ہی ایس شر فہمیت
کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ یہ اس میلان کا اصطلاحی نام ہے جس کا پتا تمام تاریخ فلسفے میں
لگایا جا سکتا ہے لیکن جو حال ہی میں باشعور منظم دعام ہو گیا ہے۔ نتیجیت اپنے کو حق بجانب ثابت
کرنے کے لیے اس امر پر بھروسہ کرتی ہے کہ جو بھی ہم سمجھتے اور کرتے ہیں۔ اس کا ارادہ کرنا پڑتا ہے۔
اور بحیثیت حیاتی تطابق ہونے کے خواہ کا سیاب ہو یا نا کا سیاب، اس کی بالآخر حیاتی قیمت ہوتی ہے
لیکن شر کو اس نئے فلسفے کا نام "نتیجیت" بالکل پسند نہ تھا، وہ کہتا تھا کہ اگر کسی کتے کا بھی یہ نام
ہوتا تو اس کو مردود قرار دینا کافی ہے۔ اس نے جیمز سے التجا کی کہ اس فلسفے کے لیے انسیت
(HUMANISM) کا نام اختیار کرے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا گو وہ کہتا ہے کہ جیمز بعد میں
پہچانا تھا کہ کیوں اس نے اس کی نصیحت پر عمل نہیں کیا۔

۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

شر چارلس ایس پیرس (PEIRCE) کو نتیجیت کا "پڈنٹون" قرار دیتا ہے، لیکن کہتا ہے
کہ اس کو اپنی آواز کے انکار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس کا اشارہ اس واقعے کی طرف ہے کہ پیرس
نے اپنے فلسفے کے لیے نتیجیت (براگماٹزم) کے لفظ کو چھوڑ کر براگماٹ (PRAGMATI-
CISM) کا لفظ اختیار کر لیا تھا اور اس کو زیادہ بہتر سمجھتا تھا۔ شر اور دوسرے بعض فلسفیان
کا خیال ہے کہ وہ جیمز جیس اس تحریک کا حقیقی بانی ہے۔ اس سلسلے میں مسزولیم جیمز نے شر کو

۱: یہ دوسری جوفنل کی گین شر کے اس مضمون سے ہیں جو بیٹنگ کی انسائیکلو پیڈیا آف ریجین اینڈ ٹھیکس
میں۔ براگماٹزم کے عنوان کے تحت لکھا گیا ہے۔ اس کا وہ مضمون بھی دیکھو جو انسائیکلو پیڈیا
برٹانیکا میں (رجو جیمز اشاعت) درج ہے اور میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT
PHILOSOPHY) میں اس کا ایک اقتباس دیا گیا ہے وہ بھی پڑھو۔

ایک دلچسپ خط لکھا ہے اس میں وہ کہتی ہے: تم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ (یعنی جیمس) ایسے احسانات کا اعتراف کرتا تھا جن کے وہ زیر بار نہ تھا، صبح ہے۔۔۔ جب ولیم کی کیا کے عمل میں بحیثیت طالب علم کام کرتا تھا اور فلسفے میں مستغرق تھا تو اس نے چارلس پیرس کو ایک تقریریں و تشوین پیدا کرنے والا دوست پایا تھا؛ جب ولیم نے اکل چیز کو جو ایک عرصہ دراز سے اس کا ایمان تھا۔ نام دینے کی کوشش کی تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھا اور اپنے دل سے کہا: میں نہایت کے لیے یقینی پیرس کا رہن منت ہوں۔ "شکر اور سر ولیم جیمس کے ان بیانات کو ہمیں نہایت امتیاز سے قبول کرنا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوٹے اور دوسرے مفکرین یہ ماننے میں بالکل حنی بجانب ہیں کہ پیرس نے اس نئے فلسفے کی نہایت اہم خدمت کی ہے۔ یہ خدمت کیا تھی۔

پیرس در اصل منطق کا عالم تھا جس کو بالخصوص علومِ عمل کے طریقاتی اسلوب سے دلچسپی تھی۔ اس کا یقین تھا کہ جب کسی اختیار کے اصول کا عمل میں تجربہ کیا جاتا ہے تو اس سے ایک خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس نے یہ خیال کیا کہ کسی تصور کی کامل تعریف امتیازی واقعات کی وہ کمیت ہے جو اس تصور سے لازم آتی ہے ہر تصور کے عقلی معنی مستقبل میں ہوتے ہیں اور اس عملِ تمیز پر مشتمل ہیں جس کی وجہ سے نئے موجود کلیات کو اپنے اندر زیادہ جمع کرتی ہے۔ پیرس یہ نہیں سمجھتا تھا کہ یہ عمل کسی مخصوص یا شخصی غایت کو حاصل کرنے کا عمل ہے۔ وہ تصور کے صرف عمومی یا کلی معنی سے دلچسپی رکھتا تھا۔

مارکس اور کوہن کا خیال ہے کہ پیرس نے تصور کی تعریف کے اس طریقے کو چانسری رائٹ سے لیا تھا جو ہارورڈ یونیورسٹی کا ایک ممتاز پروفیسر تھا جس نے یافضیات اور طبیعیات میں تحقیقی کام کیا تھا اور فلسفے سے بھی عین دلچسپی رکھتا تھا۔ کوہن پیرس کے ایک خط کو نقل کرتا ہے جس میں

مذہب دیکھو پیرس کی کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY صفحہ ۲۵۸۔

وہ کہتا ہے کہ نتیجیت کی تعلیم اول دفعہ ایک مابعد الطبیعیاتی انجمن میں پیش ہوئی جو اس نے ہارورڈ میں قائم کی تھی اور جس کا راسط قابل ترین رکن تھا جیمس بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا پیرس اور راسط کی یہ عادت تھی کہ ہر روز دو یا تین گھنٹے آپس میں مباحثہ و بحث کرتے اور یہ عادت برسوں تک جاری رہی۔ پیرس کا یہ تصور کہ عالم سائنس عام تصورات کی اصول میں اس لیے ترجمانی کرتا ہے کہ اختیار سے نئی صداقتوں کو حاصل کیا جائے، راسط سے حاصل ہوا ہے۔ پیرس کی نتیجیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تصورات کے معنی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا اختباری امتحان کیا جائے اور ان نتائج کا مشاہدہ کیا جائے جو اس امتحان سے حاصل ہوتے ہیں۔

۳۔ ولیم جیمس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایم آئی آؤ نے بجا طور پر بتلایا ہے کہ ولیم جیمس کا وہ مضمون جس کا عنوان (REMARKS ON SPENCER'S DEFINITION OF MIND CORRESPONDENCE) اسپنسر کی ذہن کی اس تعریف پر کہ زمین تطابق کا نام ہے چند ریاکار (تھا) اور جو جرنل آف اسپیکولیٹو فلاسفی میں اسی ماہ میں شائع ہوا جس ماہ پیرس کا مضمون "ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے" (جنوری ۱۸۷۸ء) چھپا تھا بہت سارے نتیجیتی تصورات سے معور تھا جن کے بعد میں جیمس نے تکمیل کی۔ یہ مضمون علاوہ دوسری چیزوں کے عقل انسانی کی فعلی حیثیت پر زور دیتا ہے اور بالخصوص انسانی لفظ العین اور ترجیحات کو تجربے کے حقیقی حتمے قرار دیتا ہے آؤ اس مضمون کو نتیجیت کا مافذ ثانی سزا دیتا ہے اور اس قریبی اور اہم شخصی تجربے سے جو اس کی تکوین کا باعث ہے، یہ ثابت کرتے کی کوشش کرتا ہے کہ جیمس کے لیے یہ نیا فلسفہ منطقی تعلیم سے زیادہ اخلاقی و مذہبی نہ؛ دیکھو کوہن کا دیباچہ جو اس نے پیرس کی کتاب CHANCE, LOVE AND LOGIC پر لکھا ہے۔

اور جس کے مفروضے جیمس کی کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) میں نقل کیے گئے ہیں۔

تعلیم پر مبنی تھا۔ جیسے اور پیرس کی دلچسپی کے اس اختلاف پر دوسروں نے بھی زور دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک اہم اختلاف ہے، لیکن اس کی وجہ سے ہمیں اس امر سے چشم پوشی نہیں کرنی چاہیے کہ نتیجیت کے ان دو عظیم الشان بانیوں میں اور بھی اہم منطقی و نفسیاتی اختلاف تھے۔

(۱) جیسے منطق میں اہمیت کا قائل تھا، اس کے برخلاف پیرس کا خیال تھا کہ کل تصورات ایک مشترک معنی کا اظہار کرتے ہیں اور معنی نام سے بہت زیادہ ہیں اور ایک مستقل منطقی مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) نفسیات میں جیسے احساسیت کا قائل تھا اور بالخصوص جزئی معطیات جو اس پر زور دیتا تھا، اس کے برخلاف پیرس کو نفسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ بالخصوص منطقی و عقلی تصورات پر زور دیتا تھا۔ بالفاظ دیگر پیرس زیادہ تر عقلیت پسند تھا اور کانٹہ سے زیادہ متاثر تھا، اس کے برخلاف جیسے زیادہ تر تجربیت پسند تھا اور برطانوی روایت سے زیادہ تر متاثر تھا۔ یہ امر حالی از معنی نہیں کہ جیسے نے اپنی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) جان اسٹوارٹ مل کے نام سے ممنون کی۔ اسی لیے جب اس نے نتیجیت کا اصول اختیار کیا تو اس کو کلی تصورات کی اختیاری آزمائشوں سے ہٹا دیا اور عملی نتائج کے خیال کی کچھ ایسی توسیع کی کہ پیرس کو یہ پسند نہ آئی۔ جیسا کہ ڈیوے بتلاتا ہے، جیسے نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے اس کی وہ اہمیت بالکل باقی نہیں رہی جو پیرس نے اس کو دی تھی۔ جیسے نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے اصول یا عادت کردار کو نہایت وسیع الاطلاق

نہ، دیکھو آئیڈیالزم (INSTRUMENTALISM) (اولایت) غلامی ٹرنے میں (مدیر ای ایل مشاد) (ادبی کورٹ کینی)

نہ، دیکھو اہمیت، حقیقت اور عقلیت پر بحث جو نیچے آئی ہے صفحہ ۲۱۰ اور کلاسک حقیقت پر اور بحث کی گئی ہے صفحہ ۱۲۲۔ پیرس نتیجیت کا قائل تھا۔

بنادیا۔ کیونکہ اس نے نیقنات کے مفرد و جزئی نتائج پر زور دیا تھا۔ قطع نظر اس امر کے کہ یہ نتائج عمل کے امتحانات یا آزمائشوں سے حاصل ہوتے ہوں یا نہیں۔ وہ کسی یقین کی صداقت یا کذب کے جانچنے کے لیے روزمرہ کی زندگی کے کسی قسم کے بھی نتائج کو استعمال کرے گا۔ جیسے کہتا ہے: میں پیرس کے اصول کو اس طرح ادا کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں کہ کسی فلسفیانہ قضیے کے حقیقی معنی کو ہمیشہ آئندہ کے عملی تجربے کے کسی مخصوص نتیجے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے خواہ یہ تجربہ فعلی ہو یا انفعالی؛ اصل نکتہ اس امر میں مقصود ہے کہ تجربے کو جزئی ہونا چاہیے نہ کہ اس امر میں کہ اس کو فعلی ہونا چاہیے۔ اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جو جیسے نے پیرس کے اصول میں پیدا کیا پیرس نے نتیجیت کو رد کر دیا اور اپنے نظریے کے لیے پراگمائی مرکز کا لفظ اختیار کر لیا۔

تاہم اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جیسے نتیجیت میں توسیع کرنے اور اس کو مقبول عام بنانے میں کامیاب ہوا۔ اس نے اس کا اطلاق نیقنات کے مختلف اقسام پر کیا۔ مذہبی نیقنات پر اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ عام پسند تھا۔ اس کا مشہور و معروف مضمون جس کا عنوان (THE WILL TO BELIEVE) (ارادہ یقین) ہے۔ پیاسکل کی مشہور و مذہبی بازی سے بالکل مختلف نہیں۔ جیسے کے خیال میں خدا پر یقین ایک زندہ اختیار ہے۔ جو لوگ اس کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں وہ پاتے ہیں کہ یہ ان کو اخلاقی طور پر بہتر اور زیادہ رجائی بناتا ہے اور جو اس کو رد کر دیتے ہیں ان پر قنوط دیاں کا حملہ ہوتا ہے۔ عملی روزمرہ کی زندگی میں ماننا نہ ماننے سے زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔ لہذا یہ بنیادی مذہبی یقین صداقت رکھتا ہے۔ اس کی صداقت کی تشکیل اس کی عملی قیمت سے ہوتی ہے۔ اپنی کتاب 'نتیجیت' میں جیسے نتیجیت کی طریقے کا اطلاق بالبعد الطبیعیات کے متعدد مشکل روایتی مسائل پر کرتا ہے، جیسے مسدودت و کثرت، ارطاطا طالیسی معقولات کی ماہیت، حیر و قدر، غایت وغیرہ۔ اس نے اپنے 'اصلاحیت' کے نظریے

کی بھی تکمیل کی کہ نجات تو ضروری ہے اور نہ ناممکن بلکہ یہ ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو دنیا کو حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح ہمیں نے نتیجیت کو مستعمل عام بنایا اور اس کا اطلاق بنی نوع انسان کے عام فہم تیقنات اور ٹھیکٹ فلسفیانہ مسائل پر کیا۔

۴۔ ایف سی۔ یس شکر نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایف سی۔ یس شکر کا اعتراف ہے کہ اس نے نتیجیت کے تصور کو اولاً ہمیں سے حاصل کیا۔ وہ ہمیں کا جان شار پیرو ہے، اور اس کو ان دو حقیقی عظیم الشان افراد میں سے ایک سمجھتا ہے۔ شکر انگلستان سے امریکا گیا اور کانل یونیورسٹی میں فلسفے کی تعلیم پائی، جہاں تصویریت مطلقہ کا پورا تسلط تھا۔ کانل کے قیام کے زمانے میں اس نے جیس سے ملاقات کی اور جیس کا منسا اس کے لیے ویسے ہی تھا جیسے کہ ایک تشنہ اور درمائدہ مسافر کے لیے صحرا میں سرسبز و شاداب زمین کا منسا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے اب تک تو اپنی زندگی جیس کے نظریہ نتیجیت کی توجیہ و توضیح میں بسر کی۔ بہر حال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا شکر اس نظریے کو انیسیت کہنا زیادہ پسند کرتا ہے۔

اپنی ساری تصانیف میں شکر نے اس امر پر زور دیا ہے کہ کس طرح تمام انسانی تیقنات ادارے، بلکہ خود حقیقت، ارادہ انسانی کی فعلیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ انسانی احساسات، خواہشات اور آرزوئیں، یا بلفظ واحد یوں کہو کہ انسانی ارادہ حیات وہ انتہائی شے ہے جس کو دوسرے تمام واقعات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ غایت و مقصد انسانی اولین حقیقت ہے۔ تمام صداقت انسان ساختہ ہے اور مقصد انسانی پر مبنی و منحصر ہے۔ تمام حقیقت دائمی طور پر بن رہی ہے اور جو قوت کہ اس کو پیدا کر رہی ہے وہ انسان کا ارادہ ہے۔ شکر فلسفہ اور عمل ارتقا کو بالکل ایک کر دیتا ہے، اور سارے ارتقا کی غایت کو، خواہ یہ

ارتقا کا شاقی ہو یا تمدنی، مکمل شخصیتوں کی ملی عضویت میں پاتا ہے، لیکن گو شکر نے اگسٹورڈ یونیورسٹی (انگلستان) میں بہت سال نتیجیت کی شدید حمایت کی اور وسیع پیمانے پر تقریریں کیں اور بہت کچھ تصنیف بھی کیا، لیکن مشکل یہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ انگلستان میں کوئی اہم نتیجیتی مسلک قائم کرنے میں کامیاب بھی ہوا۔ یہاں فلسفے کی دو غالب مضامین تصویریت اور حقیقت سبط ہیں۔

جو فرق و اختلاف ڈیوے نے اپنی نتیجیت اور انیسیت کی نتیجیت میں بتلایا ہے، جس کا سر آدودہ نمائندہ شکر ہے، وہ نتیجیت کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”ترکیبی نتیجیت کی صورت جس کو ولیم جیس نے اختیار کیا اس لحاظ سے مختلف ہوتی جائے گی جس لحاظ سے کہ ہم وجود شخصی، کی ماہیت کی توجیہ کے لیے یا تو شکر کا اسکول کے نقطہ نظر کو اختیار کریں گے یا انیسیت کے نقطہ نظر کو۔ بعد الذکر کی رو سے وجود شخصی انتہائی ناقابل تحلیل اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی معلوم ہوتا ہے۔“

علاوہ ازیں تصویریت کے ساتھ اس کا ایتلاف اس میں تصویریتی رجحان پیدا کر دیتا ہے۔ یہ دراصل وحدیت و عقلیت پسند تصویریت کا کثرتیت و ارادیت پسند تصویریت میں مبدل ہو جاتا ہے، لیکن اول الذکر کی رو سے وجود شخصی انتہائی نہیں بلکہ اس کے ارتقائی پہلو کی حیاتیاتی طور پر تحلیل و تعریف کی جاتی چاہیے اور اس کے مستقبل اور ارتقا علی پہلو کی اخلاقیاتی طور پر اس فرق و اختلاف سے واقف ہو جائے کے بعد ڈیوے نے نتیجیت کی جو خدمت کی ہے اس پر غور کرنا ہوگا۔

۵۔ جان ڈیوے کی آلا تیت

جان ڈیوے ان دنوں نتیجیت کا سب سے زیادہ مشہور و معروف زندہ فلسفی مانا جاتا ہے۔

اس نے اور اس کے وقت، خصوصی جارج ایچ میڈجیس ایچ ٹیٹس اور اسے ڈیو، مورن ٹیٹس کو یونیورسٹی میں نتیجیت کا ایک زبردست مرکز قائم کیا۔ جب ڈیوے کو لیبیا یونیورسٹی کو منتقل ہوا تو اس نے وہاں بھی نتیجیت کے اتباع کی ایک طاقت ور جماعت پیدا کی۔ انہی دو جماعتوں میں بہت ساروں نے جواب امریکا کے مختلف جامعوں اور کیتوں میں اساتذہ فلسفہ میں اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔ ول ڈیورنٹ اور جیمس ہاروے رابنس دونوں کو لیبیا میں ڈیوے سے متاثر ہوئے۔ ڈیوے ایک ذی اثر استاد اور عمیق النظر مفکر ہے اور حال ہی میں اس کو اعلیٰ اعزازات عطا کیے گئے ہیں۔ اس نے چین اور جاپان میں خصوصی لکچر دیتے ہیں امریکا میں کیرن فائڈلٹن کا وہ پہلا مقرر تھا اسکاٹ لینڈ میں گفرڈ فائڈلٹن پر اپنے تقریروں کا ایک سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۲۰ء میں اس کو اعزازی ڈگری دی گئی اور اب (۱۹۳۱ء-۱۹۳۲ء) ہارورڈ یونیورسٹی میں خصوصی ولیم جیمس لکچر رہے۔ ڈیوے کے فلسفہ تعلیم نے امریکا اور دوسرے شہروں کے پبلک مدارس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ امریکا کے سیاسی و اجتماعی فلسفے میں نئے اصول حریت کی تخلیق میں بھی ڈیوے کا اثر نہایت قوی تھا۔ یہ امر بھی اہمیت رکھتا ہے کہ عوام بخیدگی کے ساتھ غور کر رہے ہیں کہ اس کا نام ایک جماعت ثالث کے امیدوار کی طرح صدارت جمہوریت امریکا کے لیے پیش کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے ہمعصر امریکی فلاسفہ میں کسی فلسفی سے کم نہیں۔ معلموں، فلسفیوں اور دیگر ذہین افراد میں اس کے اتباع کی ایک کثیر تعداد ہے۔ ایک نئی صدی سے ڈیوے نہایت شدت و قوت کے ساتھ نتیجیت کی حمایت کر رہا ہے۔

میں بعد کے آنے والے ابواب میں ڈیوے کے فلسفے کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، کیونکہ اس نے فلسفے کے تمام عظیم الشان مسائل پر کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ یہاں صرف اس امر کی توجیہ کرنی کافی ہے کہ آلائیٹ سے اس کی کیا مراد ہے۔ یہ فلسفہ نتیجیت کا اصلاحی نام ہے۔

علاوہ تصدیق کے اختیاری طریقے کے جس پر پیرس نے زور دیا اور نتیجیت کے عام پسند بیان کے جس کو جیمس نے پیش کیا ڈیوے دو اور اجزا پر زور دیتا ہے جس کو وہ خصوصیت کے ساتھ اہم کہتا ہے۔ ایک تو نفسیاتی جو ہے اور دوسرا منطقی۔ نفسیات جدید کا حیاتیاتی میلان کردار اور حیوانات کے تسلسل کردار کے مطالعے میں دلچسپی، یہ دو تحریکات ہیں جن کا آغاز نتیجیت کے آغاز کے ساتھ ہوا اور ان کا نتیجیت پر بہت زیادہ اثر بھی رہا ہے۔ نفسیات میں ڈیوے اپنا شمار کردار یہ ہیں کرتا ہے ۱۹۰۲ء ہی میں ڈیوے نے اپنی کتاب (STUDIES IN LOGICAL THEORY) (منطقی نظریے پر مباحث) میں نئے فلسفے کے اس پہلو پر زور دیا۔ ڈیوے نے اس پر زور خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب (دارون کا اثر فلسفے پر) (INFLUENCE DARWIN ON PHILOSOPHY) میں دیا ہے۔ اس طرح نتیجیت نے انیسویں صدی کی بہت ساری ارتقائیت اپنے اندر جذب کر لی ہے۔

نفسیات کی اس نئی تحریک کی ابتدا اصل میں جیمس نے کی۔ جب اس نے روایتی نفسیات کے تصورات، احساسات و مشاالات کے بجائے اس چشمہ مشور کے تصور کو رکھا جو مسلسل ہے۔ علاوہ ازیں جیمس نے یہ معیار پیش کیا کہ ذہن مقاصد یا غایات کے تحقق کا ایک آلہ ہے اور اہتمام تصورات ذہن کے محض غایتی آلات ہیں نہ پر ساری چیزیں جیمس کی "نفسیات" میں ملتی ہیں جس کے متعلق ڈیوے اور شرر دونوں کا خیال ہے کہ یہ جیمس کی نتیجیت نامی کتاب سے زیادہ نتیجیت کا مافذ قرار دی جاسکتی ہیں۔

تمام آلائیٹ بالکل جیمس ہی کی وجہ سے نہیں پیدا ہوئی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اپنی خدمت کی اہمیت کو بالکل کم کر کے بیان کرتا ہے۔ ڈیوے ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے فکر کے حیاتیاتی و نفسی پر زور دیا اور ذہن کو ماحول پر تسلط حاصل کرنے کا ایک آلہ قرار دیا۔ ایسا کرنے میں وہ کسی اور مائی نتیجیت سے زیادہ اس تحریک کے میرزہ منطقی نظریے کو زور دیتا ہے۔ عام طور پر یہ ڈیوے ہی کا اثر ہے کہ حامیان نتیجیت اس طریقے کا ذکر کرتے رہتے

ہیں جس کی وجہ سے ہمیں اپنے یقینات حاصل ہوتے ہیں، نیز ان امور کا ذکر کرتے ہیں کہ تصورات وہ آلات ہیں جو تجربے کی ترتیب و توجیہ کے کام آتے ہیں، ہم علمی توقع سے تحقیق کی طرف بڑھتے ہیں، تصورات عمل کے طریقے اور ذہنی عادات ہیں، صداقت کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ افادیت رکھتی ہے، ہمارا سارا تفکر آلتیاتی خصوصیت رکھتا ہے، ہمارے یقینات علم سے زیادہ اساسی ہیں وغیرہ۔

آؤ ڈیوے کے ایک مضمون کی طرف ہماری توجہ منطقت کرتا ہے جو مجموعہ میں لکھا گیا ہے جس میں ڈیوے نے آلائیٹ کا بنیادی اصول بیان کر دیا ہے، گو اس زمانے میں وہ ٹوکاٹھٹ کا پیرو تھا۔ یہ اصول جمہوریت کی حمایت اور گویا اس کی ایک توجیہ تھا، اور دفعہ دہ اس کو اتنی وسعت دی گئی کہ ان دلوں وہ نتیجیت کے بڑے عقائد میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ آؤ کے الفاظ میں کوئی محض آلائیہ کی تصانیف کو پڑھ کر ان کے جمہوری یقینات کے عمق کا احساس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ نتیجیت کو معاشرت جدید میں جمہوری تحریک کا لطیفانہ جواب سمجھتے ہیں، اور یہ گنا غلط نہ ہوگا کہ ان میں سے بہتوں کے لیے جمہوریت بمنزل مذہب ثابت ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آؤ اس تصور کو آلائیٹ کا مرکزی تصور قرار دینے اور ڈیوے کو اس کے پیش کرنے کی عزت بخشنے میں حق بجانب ہے لیکن جہیں نے بھی نتیجیت کے اس حصے کی خدمت کی ہے، خصوصاً اپنی اصلاحیت کی تعلیم کی وجہ سے۔ علاوہ ازیں اس تصور کی وسعت فاس سے نتیجیت کی ابتدائی تعلیم کے ایک تغیر کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ ڈیوے اور جہیں کی ابتدائی تصانیف نہیں بلکہ بعد والوں کی تحریرات ہیں۔ جنگ عظیم کے پہلے نتیجیت ایک جمہوری

ملہ: دیکھو ولیم کالڈول کی کتاب (PRAGMATISM AND IDEALISM) نتیجیت و تصویریت (مترجم)

۱۰ شائع کردہ ۱۸۷۱ء سی۔ بلاک، لندن۔ صفحہ ۴۶

ملہ: ایضاً

نفس العین تھی جو مذہب کی بجائے کام دہتی تھی۔ دراصل جنگ عظیم کے تجربات ہیں اس کو منطقی و مابعد الطبیعیاتی نظریے کی بجائے ایک اجتماعی فلسفہ بنادیا۔ ڈیوے، میڈ، مور، آؤ، ایس، بوڈ، ٹفٹس، لٹ۔ وی سمٹھ اور ایچ ایم کلین اس تغیر و تبدل کے ذمہ دار ہیں، اور گو اس کے جزو ثلث ان نتیجیت کی تصانیف میں موجود تھے جو جنگ سے پہلے گزرے ہیں، تاہم اس کی اہل ترقی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ یہ اشتراکیت کی طرف اس عام میلان کا حصہ ہے جو جنگ کے بعد پیدا ہونے والے حالات کی خصوصیت خاصہ ہے۔ سی۔ آئی یوس، ایچ سی براؤن میں یہ میلان کم ہے۔ اول الذکر اپنے اساسی اصول کے لیے پیرس کا ریٹن منت ہے اور ثانی الذکر جیس کا۔

آخر میں ہمیں اس خدمت کے متعلق جو جارج ایچ میڈ نے آلائیٹ کی ادا کی ایک لفظ کہنا ہے۔ گو اس فلسفی نے اپنی زندگی میں کچھ نہیں شائع کیا اور اس کے کیرئیر کیچڑ کی راشٹ کے لیے نظر ثانی ہونے ہی سے پہلے وہ مر گیا جن کو اس تحریک نے پیدا کیا ہے۔ میڈ کے جنازے پر ڈیوے نے کہا کہ میڈ کا ذہن غلاق تھا، ہمارے زمانے میں ایک ایسے استاد کا ملنا آسان نہیں جس نے دوسروں کے ذہن میں اس قدر مفید و کارآمد خیالات کا سلسلہ پیدا کیا ہو، میں پوچھنا تک پسند نہیں کرتا کہ بغیر میڈ کے تکنیکی تصورات کے میرا اپنا فلسفہ کیا ہوتا۔ کیونکہ اس کے تصورات ہمیشہ حقیقی طور پر اور سبیل ہوتے تھے، اور انسان کو اس جانب فکر کرنے پر آمادہ کرتے تھے جس کے متعلق اس کو یہ خیال بھی نہ ہوتا کہ اس پر غور کرنا مفید بھی ہوگا۔

یہ امید کر سکتے ہیں کہ عام اجتماعی نظام میں اس نمونہ معاشری کو دریافت کر سکیں جس میں یہ تیقانات ضروری تھے، ان تکنیکی قوتوں کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے میں سرگرم عمل تھیں۔ کوئی فلسفیانہ نظریہ سمجھ ہی نہیں آ سکتا اگر ہم اس کو اس عام تمدن سے بالکل علیحدہ کر لیں جس میں یہ ابتداء پیدا ہوا تھا۔ جو تمدنی تصورات اس نظریے کے ارتقا کے وقت خاص طور پر غالب تھے وہی وہ پوشیدہ قوتیں ہیں جو اس نظریے کے پیدا کرنے کے باعث ہیں جو فلسفی کسی نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے درحقیقت وہ اخلاقی اجتماعی و تمدنی قوتوں کا ایک آکر ہوتا ہے کسی نظریے کا نشان اس کے اجتماعی ماحول میں لگانے سے نہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک آلہ محتاج کے ذریعے اس زمانے کے متضاد و متناقض تصورات میں ایک قسم کا توازن پیدا کیا گیا۔ اسی لیے تاریخ فلسفہ پر جو نوعیتی مباحث ہیں وہ بالخصوص ان مختلف نظامات فلسفہ کے اجتماعی و تمدنی ماحول پر زور دیتے ہیں۔ نتیجہ کسی فلسفی کے نظریات کی بعض توضیح کو بالکل ناکافی سمجھتے ہیں۔ ہمیں اپنی توجہ کو انفرادی فلاسفے کی مخصوص آراء سے ہٹا کر فلسفے پر اس طرح بحث کرنی چاہیے گویا کہ وہ دراصل کل نظام اجتماعی کی مطلق الوجود ضروریات اور ہم تنازعات کی ایک پیداوار ہے۔

جیس اپنی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) میں اس عمل کو بیان کرتا ہے جس کی وجہ سے انسان جدید آراء حاصل کرتا ہے۔ فرد ایک نئے تصور کو حاصل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے تصور کو حاصل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے متعارض ہے۔ اب وہ جدید تصور کو قدیم تیقنات کے اس طرح مطابق بناتا ہے کہ بغیر اس جدید تصور کو چھوڑنے کے اس کے قدیم تیقنات جتنے بھی محفوظ رہ سکیں۔ اس طرح وہ ایک نئے اصول کو قدیم تیقنات کے مطابق بناتا ہے اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان قدیم تیقنات کو جہاں تک ممکن ہو سکے کم نقصان پہنچے۔ اب جس کتاب میں اس طرح صداقت کا انفرادی مفکر کے ذہن میں انعقاد ہوتا ہے اسی طرح علم بحیثیت مجموعی یا اجتماعی جدید تصورات کا تیقنات یا رد اوجات

باب ۲

نتیجیت کے طریقے

۱۔ تکنیکی طریقہ

نتیجہ کے استدلال کے بنیادی طریقوں میں سے ایک تکنیکی طریقہ ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو یہ کسی وجود کی ابتداء سے لے کر اس کی مناسبت مرکب اور مناسبت اعلیٰ و نیچل یا منہ صورت تک ارتقا کا پتہ لگاتا ہے۔ ہم ذہنی تعلقات کے ارتقا کا بدنی تعلقات سے پتہ لگا سکتے ہیں اور بتلا سکتے ہیں کہ کس طرح ذہن طبیعی و عصبیاتی عضویت کی پیچیدگی پر مبنی و منحصر ہے یا اجتماعی زندگی کے ارتقا کا ذہنیت کی ادنیٰ صورتوں سے نشان لگا سکتے ہیں جہاں معاشرت و اختلاط باہمی کا شکل ہی سے امکان ہے اور زمانہ جدید کے مہذب اقوام تک پہنچ سکتے ہیں جہاں زبان اور معاشرت و اختلاط کے دوسرے طریقے آسانی سے کام کر رہے ہیں۔ جب بھی ہم کسی واقعے کی ابتدا کی تلاش کریں اور اس کی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں کے ارتقا کا نشان لگائیں تو ہم تکنیکی طریقے کا استعمال کر رہے ہیں۔

زیادہ تفصیل کے ساتھ دیکھا جائے تو فلسفے میں تکنیکی طریقے سے مراد یہ ہے کہ فلسفیانہ مسائل و تیقنات پر اس طرح روشنی ڈالی جائے کہ ان کا نشان اس حقیقی و عملی ماحول و مروجہ سے لگ جائے جہاں سے یہ پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو ان کے حقیقی ماحول میں رکھنے سے ہم

سے مسلسل ازدواج ہے۔ تمدن اسی دائمی عمل سے آہستہ آہستہ بڑھتا ہے اور ہمیں کا استدلال یہ ہے کہ نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس عمل کی بعض تقسیم ہے جس کے ذریعے علم افراد اور بحیثیت مجموعی بنی نوع انسان کے اجتماعی ذہن میں نشوونما پاتا ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے: ڈیوئے رٹلر اور ان کے رفقاء، صداقت کے اس عام تصور تک پہنچنے میں محض عالم ارضیات و حیاتیات والہ کی مثال کا تتبع کرتے ہیں۔ ان دوسرے علوم کی تائیس میں کا سبب طریقہ ہی رہا ہے کہ کسی ایسے سادہ عمل کو لیں جو دوران کار میں قابل مشاہدہ ہو، مثلاً موسموں کی وجہ سے قمریہ کا عمل، یا ابوی نوع سے اختلاف، یا نئے الفاظ و تلفظات کے احوال کی وجہ سے زبان کا تغیر۔ اور پھر اس کی نعیم کی جائے، اور اس کا تمام زمانوں پر انطباق کیا جائے اور قرنہائے قرن تک اس کے اثرات کو جمع کر کے عظیم الشان نتائج پیدا کیے جائیں۔ جس بعد میں اس کو صداقت کے معنی کا تکوینی نظریہ کہتا ہے۔

ہم موجودات کے ان اقسام کا مختصر خلاصہ پیش کریں گے جن پر نتیجیہ نے تکوینی طریقے کا انطباق کیا ہے: (۱) ۱۸۹۸ء میں ہمیں نے اس طریقے کو فلسفیانہ مناقشات پر منطبق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ یہ محض تخیلات ہیں۔ جب تک کہ ان کو کسی خاص موقع سے وابستہ نہ کیا جائے جو انہیں ان کے معنی بخشتا ہے۔ (۲) جس پیرس کی اس معاملے میں تعریف کرتا ہے کہ اس نے تکوینی طریقے کا اشیاء پر اطلاق کیا اور مانا کہ کسی شے کے معنی ان عملی اثرات میں پائے جاتے ہیں جن کی کسی موقع میں اس سے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے (۳) جس میں اور دوسرے نے اس طریقے کا تصورات پر اطلاق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح یہ ان بعض نتائج کا

لہ: دیکھو ہمیں جس کی کتاب (PRAGMATISM) (نتیجیت) صفحہ ۵۵۰ دہا بعدہ (لائسنس) تکوینی طریقے کی توجیہ کے لیے دیکھو میری کتاب (THE GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) (آزاد خیالی)

کا خدا، باب دوم (اپٹن)

مبداء قرار پاتے ہیں جن کا یہ ارادہ رکھتے ہیں (۴) نتیجیہ نے اس طریقے کو تمام قسم کے تیقنات پر منطبق کیا ہے، مذہبی، مابعد الطبیعیاتی، جمالیاتی و علمی۔ انسانی تیقنات کا مبداء کیا ہے اور ان سے معاشری حالات میں کیا عملی نتائج و تغیرات پیدا ہوتے ہیں؟ یہی ان کے معنی ہیں۔ اس طرح نتیجیت کا تکوینی طریقہ اس قابل ہے کہ اس کا وسیع اطلاق ہو سکے اور ڈیوئے کا دعویٰ ہے کہ ہمیں کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ فلاسفہ کا اس طریقے کے استعمال کو شروع کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ "فلسفے کے مرکز ثقل کو اپنی جگہ بدلتی چاہیے۔۔۔۔۔ یہ مرکز اقتدار کا تغیر ہوگا جو ہمیں پروٹسٹنٹ اصلاح کی یاد دلانا چاہیے۔"

ہم جس اور ڈیوئے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کر سکتے ہیں کہ تکوینی طریقہ حقیقی قیمت رکھتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو کامل بنانے کی وجہ سے نتیجیہ بڑی عزت کے مستحق ہیں تاہم اس سے نتیجیہ کے لیے ایک قسم کا استبعاد پیدا ہو جاتا ہے کہ چونکہ نتیجیت کی اصل حقیقت مستقبل کی طرف رُخ کرتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ فکر ہمیشہ ماضی کی طرف سے رُخ کرتی ہے جو مستقبل میں پیدا ہونے والی ہے، لیکن تکوینی طریقہ نتیجیہ کو ابتداء کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ لہذا نتیجیہ جس جانب جانا چاہتے ہیں یہ اس کی جانب مخالفت ان کی دہریہ کرتا ہے۔ علاوہ انہیں تیقنات کی ابتداء کی طرف رُخ کرنے کا یہ نصب العین انسان کے بنیادی تیقنات کے متعلق مشکل الحصول ہے کیونکہ ان میں بہت ساروں کی ابتدا اس زمانے میں ہوئی ہے جب کہ تاریخ ابھی مضبوطی میں نہیں آئی تھی۔ اس طرح نتیجیہ ایک ایسے طریقے کی حمایت کرتے ہیں جو اکثر ناقابل عمل ہوتا ہے، اور فکر کو اس جانب نہیں لے جاتا جس جانب کہ نتیجیہ نہایت دلچسپی کے ساتھ جانا چاہتے ہیں، بلکہ یہ تو اس کے بالکل مخالف سمت لے جاتا ہے اور وہ بہت جلد یہ پاتے ہیں کہ تکوینی طریقہ اس عمل کے بنیادی طور پر مخالف ہے جو تصورات کو ان تطابقات کے آلات قرار دیتا ہے جو آئندہ ہونے والے

ہیں سائنس اور دوسرے نتیجہ نے مذہبی تصورات اور درجہات کے مبداء اور ان کے ارتقا کی توجہ میں تکنیکی طریقے کو مؤثر طور پر استعمال کیا ہے اور ڈیوے اور جیسٹ نتیجہ کی تحریک کی ابتداء میں اس طریقے سے نہایت متاثر ہونے لگے۔ لیکن حال کی تحریکات میں ڈیوے نے تکنیکی طریقے کے اس بنیادی افزائش کی سخت مخالفت کی ہے کہ زمانہ حال کے پیچیدہ اجتماعی مظاہر کو اسی وقت بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ جب ہم ان سادہ اجتماعی حالات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن سے وہ احتمالات بروز کرتے ہیں۔ اب وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو سبائے معاملات کی سادہ تر حالت کی طرف رجوع کرنے کی جو موجودہ پیچیدہ حالات کی توجہ کریں گے، اپنے معطیات اسی زمانے کی دنیا سے حاصل کرنے چاہئیں۔

لہذا تکنیکی طریقے کو نتیجہ کا واحد طریقہ یا بلکہ اہم ترین طریقہ سمجھنا نہایت سخت فطری ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجہ کی استدلال میں اس کا کافی اثر رہا ہے اور اب بھی ہے جو نتیجہ کے مذہب، تاریخ فلسفہ اور اخلاقیات کے دائروں میں کام کر رہے ہیں انہوں نے اس کا نہایت مؤثر طور پر استعمال کیا ہے۔ درحقیقت اس کے استعمال کی ایک بہترین مثال ڈیوے اور ٹنٹش کی اخلاقیات کا پہلا حصہ ہے جہاں اخلاق کے ارتقا کا نشان تین مدارج میں لگایا گیا ہے۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس طریقے کی جگہ اب دوسرے نتیجہ کی طریقے بتدریج لے رہے ہیں۔

۱: دیکھو وہ اقتباس جو نیچے صفحہ ۲۲۰ پر دیا گیا ہے۔

۲: تکنیکی طریقے کی حمایت کے لیے دیکھو صفحہ ۳۰ و ۳۱ بعدہ۔ اپنر نے طریقہ مقابلہ کا جو استعمال کیا ہے اور اس پر ڈیوے نے جو تنقید کی ہے، اس کے لیے دیکھو سیکالوجیکل ریویو جلد ۹، صفحہ ۲۱ و ۲۲ بعدہ جہاں وہ تکنیکی طریقے کی حمایت کرتا ہے اور طریقہ مقابلہ پر حاکم کرتا ہے جس کو اپنر نے استعمال کیا ہے، دیکھو جیسٹ اینڈ ٹنٹش کا مضمون (GENESIS OF THE AESTHETIC CATEGORIES) (جمالیاتی فانیغوریات کی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۲۔ تعبیری طریقہ

اپنے کیرئیر لکچرز میں جوبنوان (EXPERIENCE AND NATURE) (تجربہ و فطرت) شائع ہوئے ہیں جان ڈیوے نے فلسفے کے ایک طریقے کی توضیح کے لیے، جس کو وہ تعبیری طریقہ کہتا ہے، ایک باب وقف کرتا ہے، اس لیے اس کی مراد تقریباً وہی ہے جو تضمینی مقرریت کے طریقے سے ہے جو تصوریت کا بنیادی طریقہ ہے اور جس کی توضیح صفحات ۱۱۱ میں کی گئی ہے۔ ڈیوے مندرجہ ذیل دو طریقوں میں ایک قیمتی امتیاز قائم کرتا ہے: پہلا طریقہ یہ ہے کہ فلسفے کی غایت تک معمولی شخص کے خام و ناقص تجربات کے ذریعے پہنچیں اور اس دنیا کو سمجھنے کی کوشش کریں جو ان تجربات کو پیدا کرتی ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس غایت تک علمائے سائنس کے لطیف و دقیق تصورات کے ذریعے پہنچیں اور ان سے شروع کر کے اصلی معطیات تک واپس جائیں۔

گو ان میں سے ہر ایک طریقہ قیمتی ہے تاہم ہر ایک کے مخصوص تحدیدات و خطرات ہیں۔ سائنس کا فیشن بہت جلد بدل جاتا ہے اور جو فلسفی سائنس کو اپنے فلسفے کی بنیاد بناتے ہیں وہ مشکل و مشتبہ راستوں پر پڑ کر راہ گم کر دیتے ہیں۔ آج کا سائنٹفک فلسفہ کل فرسودہ خیال کیا جانے لگتا ہے۔ سائنٹفک فلسفی اکثر حقیقت کی ایسی توجہ کرتے ہیں جو روزہ مرہ کی زندگی کے تجربات کے معارض و مخالف ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کا فلسفہ مطرد و مردود قرار پاتا ہے۔ اس کے برخلاف روزمرہ کے تجربے میں جو معمولی فہم عام کام کرتی ہے وہ اس قدر تنوع و پیچیدہ ہوتی ہے اور سابقہ فلسفیوں کے توجہات اس میں اس قدر مخلوط و مخدوع ہوتی ہیں کہ جو فلسفی اس طریقے کو استعمال کرتا ہے وہ بالآخر لازمی طور پر روایتی نظریات میں سے کسی ایک نظر لیے گا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(DECENNIAL PUBLICATION) جلد سوم میں چھپا ہے اور جس میں کی تکنیک (جو ریویو بریلی آف ٹینکا گو کے اس طریقے کا اطلاق کیا گیا ہے۔

یا ان کی ایک مجموعہ مرکب کو اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفی محض انتخاب پسند ہوتے ہیں اور اپنے زمانے اور نسل کے لیے کوئی حقیقی طور پر صائب فلسفہ پیش کرنے میں بالکل کامیاب نہیں ہوتے۔ ڈیوٹے کا خیال ہے کہ ہمیں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے، لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ خود اس کا طریقہ اول الذکر طریقے کی بہ نسبت ثانی الذکر طریقے سے زیادہ قریب ہے۔

کیونکہ اس کی رائے ہے کہ تجربے میں کوئی ایسی چیز شامل ہونی چاہیے۔ جو کم از کم اتنی وسیع و عریض و متنوع ہو جتنی کہ اس دنیا کی ساری تاریخ اور چونکہ تاریخ کا وقوعہ ظاہر میں نہیں ہوتا لہذا یہ ایسی تاریخ ہونی چاہیے جس میں دنیا اور انسان کے تمام مناسبات شامل ہوں۔ تاریخ خارجی قوتوں اور شرائط و حادثات کو تعبیر کرتی ہے اور انسانی ریکارڈ اور ان حادثات کی تشریح کو بھی۔ اور ذرا آگے چل کر وہ کہتا ہے: واقفہ، خواب، حادثہ، عمل، خیال اور معانی کی ساری وسیع کائنات کو، خواہ یہ صائب ہوں یا غیر صائب، عدم کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے اور جو کچھ کہہ گا گویا اگر اس کو لفظی معنی میں سمجھا جائے تو تجربہ: اسی وسیع کائنات کو تعبیر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر، فلسفی کا حقیقی نقطہ آغاز تجربہ ہے، کوئی شے تجربے سے خارج نہیں بلکہ ہر شے اس میں شامل ہے۔

ڈیوٹے کے نزدیک دوسرے تمام فلسفوں کا بنیادی عقم یہ ہے کہ ان کی بنیاد سچے تجربہ من حیث کل پر قائم ہونے کے، اس کے کسی نتیجہ حصے پر ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تعبیری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ اس کے معنی اس شے کو دیکھنے کے ہیں جو بتلائی جا رہی ہے نیز جو شے بھی پائی جاتی ہے اس کو بغیر کسی حذف و اسقاط کے، ایمانداری کے ساتھ قبول کرنے کے ہیں: حقیقت کا صحیح تصور صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم اس تجربے

کے ہر قابل تصور پہلو کو شامل کریں اور ہر شے کو اس کے کل حقوق عطا کر دیں: ہم کو ایسے معجزات سے آغاز نہیں کرنا چاہیے جن کا انقاری طور پر انتخاب کر لیا گیا ہو، اور پھر ان سے مرکب و متنوع اشیاء کا استخراج کیا جائے اور جن کی اس طرح تحویل نہ ہو سکے۔ ان کو وجود کے ادنیٰ دائرے کے حوالے کر دیا جائے۔ تجربہ ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ ہمیں اولاً پیچیدہ و مرکب شے ملتی ہے، اور ہم امتیاز، تحویل و تحلیل کا کام اسی سے اور اسی میں رہ کر شروع کرتے ہیں، اور ہمیں ان تعلیقات کا ساتھ دینا چاہیے، ان کی طرف اور ان اشیاء کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہیے جن پر یہ عمل میں آتی ہیں اور ان کے لطیف نتائج کی طرف بھی (صفحہ ۱۲) اسی طرح حقیقت اکی وقت میں سمجھ میں آتی ہے جب ہمیں حیات و اشیاء کی مشکل پیچیدہ گیوں میں بصیرت حاصل ہو اور اس میں وہ عقلی اعمال بھی شامل ہوں جن سے یہ بصیرت اس پیچیدگی کے ایک حصے کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ لہذا ہر حقیقت ایک نہایت مرکب وجود ہے اور اس میں وہ اعمال بھی شامل ہوتے ہیں جن سے یہ جانی یا سمجھی جاتی ہے۔ اتنا بیان ڈیوٹے کے تعبیری طریقے کے لیے کافی ہے، اور اس امر پر مکرر زور دیا جانا چاہیے کہ یہ طریقہ تصویریت کے نفسی مفروضات والے طریقے سے بہت مشابہ ہے۔ گو ڈیوٹے "نفسی مفروضات" کا لفظ کبھی استعمال نہیں کرتا، تاہم ظاہر ہے کہ وہ ابستاز ہیگل کے زیر اثر تھا اور جہاں تک مجھے علم ہے اس نے کسی نفسی مفروضات کے نظریے کی خاص طور پر تردید نہیں کی۔ تعبیری طریقے سے جو وجود حاصل ہوتا ہے اس کو سوائے کلی مفروضات کے اور کیا کہا جاسکتا ہے؟ اور جس آخری سطر کو نقل کیا گیا ہے اس کا یہ مرکزی تصور معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ تفکری طریقہ

نتیجتی طریقے کا ایک نہایت جدید اور نہایت محرک الذہن اور دلچسپ بیان وہ ہے جو سی آئی کیوس نے اپنی کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (ذہن اور

نظام دینی) میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنے کو تعقلیت پسند نتیجہ کتا ہے اور مانتا ہے کہ وہ خاص طور پر پیرس کا یونین منظم ہے اور نیز جیسی اور ڈیوے کا بھی۔ لفظ تعقلیت پسند تعقلیت سے مرکب ہے جو کئی تصورات کے ان تین نظریوں میں سے ایک نظر ہے جن کو قرون وسطیٰ کے مدرسین نے پیش کیا تھا۔ حقیقت نے فلاطون کے نظریہ تصورات سے اشارہ پاکر دعویٰ کیا کہ لیے کلیات مثل یا نمونے پسے جاتے ہیں، لہذا ان کو جزئیات سے زیادہ حقیقی ہونا چاہیے جو ان کی نقل ہیں۔ مثلاً کسی نوع کا نام ہاتھی، کسی جزئی ہاتھی سے بہت زیادہ حقیقی ہوگا۔ اس کے برخلاف اہمیت نے دعویٰ کیا کہ تمام کلی تصورات محض اہمال یا الفاظ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ صرف جزئیات ہی حقیقی ہوتے ہیں۔ کئی ہاتھی کا کوئی مقام نہ ہونے کی وجہ سے وہ محض ایک نام ہے۔ صرف جمبو اور اسی کی طرح دوسرے جزئی ہاتھی حقیقی ہیں۔ تعقلیت نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا اور یوں حجت کی کہ کلی تصورات تعلقات ہیں جو فکر کے لیے ضروری ہیں لیکن یہ انسانی نظامات فکر سے مستقل حقیقت نہیں رکھتے۔

فکر انسانی کے ساسی تعلقات یا مقولات کی طرف دراصل لیوسس کا یہی پہلو ہے۔ یہ امر کہ وہ اس جانب کس حد تک بڑھنے کو تیار ہے اس کتاب کے دیباچے کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے: "میرے خیال میں کہنا زیادتی نہیں کہ یہ امر قابل شک ہے کہ آیا وہ تعمیر جو سائنس تیار کرتی ہے زمین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے یا افلاطونی آسمان کا ایک عمل ہے یا ایک قسم کا ہوائی قلعہ۔"

اس فرق کے متعلق جو بڑے اور اعلیٰ پیمانے کے تجربے اور چھوٹے اور ادنیٰ پیمانے کے تجربے میں پایا جاتا ہے۔ لیوسس کا میلان ثانی الذکر کو اول الذکر کی بہ نسبت زیادہ اہم قرار دینے کی جانب ہے، اس طرح وہ ڈیوے کے خلاف ہے لیکن وہ تجربے کے لفظ کو ان عقلی معطیات کے لیے استعمال کرتا ہے جو اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب فکر اپنا کام ختم کر چکی ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تفکری طریقہ اس لیے کتا ہے کہ تجربے میں فکر کی

عظیم الشان اہمیت پر زور دیا جائے۔ فکر کو ان معطیات سے ہرگز جدا نہیں کیا جاسکتا جن کی یہ نئے سرے سے تعمیر کرتی ہے، لیکن پھر بھی یہ صراحتہ حضوری ہے، یعنی ان مخصوص معطیات جو اس سے مقدم ہے جن کی یہ توجیہ کرتی ہے۔ لیوسس کا دعویٰ ہے کہ حضوری ہونے کے متعلق اس کا تصور بالکل اور یکجہل اور بے مثل ہے اور تعمیری طریقے کی جان ہے۔ ہم اس کے مطلب کو مثال سے واضح کریں گے۔

مثلاً طبعی اشیاء کی کمیت ہونی چاہیے، یہ ایک حضوری اصول ہے اس فیض کو معیار کے طور پر استعمال کر کے ہم ایک سوئی کو سوئی کی آئینے والی شبیہ سے اور اس کے التباس سے میز کر سکتے ہیں۔ لہذا کسی قسم کا جزئی معطیہ اس اصول کو باطل نہیں کر سکتا کیونکہ اس قسم کے جزئی معطیہ کو ہم کسی اور صنف کی تحت رکھیں گے، جیسے مثال یا التباس کے ذمہ طبعی شے کی صنف کی تحت۔ لہذا اس اصول کی صداقت کو ہم ہر جزئی معطیہ سے مقدم اور اس سے غیر متعلق و مستقل قرار دیں گے۔ تاہم اس سے یہ حق نہیں پیدا ہوتا کہ اس حضوری اصول کو تجربہ انسانی کی دنیا سے خارج میں صحیح سمجھیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربے کا مافیہ کبھی اپنی توجیہ آپ نہیں کر سکتا۔ ذہن تجربے کی توجیہ کرنے کے لیے تمام معیارات کو لے آتا ہے۔ یہ معیارات ہر عمل ہونے کی حیثیت سے نتیجی طور پر مفید ہوتے ہیں اور تجربے کو قابل فہم بناتے ہیں۔

لیوسس کتا ہے کہ تفکری طریقے کی چار اہم خصوصیات ہیں: (۱) وہ جدلیاتی ہے۔ سقراطی معنی میں نہ کہ ہیگل کے مفہوم میں۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ذہن اعتباراً صداقت پہلے ہی سے رکھتا ہے اور اس صداقت کو صرف مستخرج کرتے اور صاف طور پر ظاہر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ذہنوں کے درمیان ایک قسم کا اتفاق یا اتفاق تسلیم کرنا پڑتا ہے اور یہ اتفاق "مجموعہ نتیجہ ہوتا ہے۔ انسانی حیوانات کی مماثلت اور ان کی ابتدائی اغراض اور تجربے کی ان مماثلتوں کا جن سے کہ ان کو سرکار ہوتا ہے" (صفحہ ۲۰)

(۲) تفکری طریقہ نتیجتی یا آلاتی ہے۔ ہمارے استدلال کے تمام حضوری اصول یا قاطعیات برسر عمل ہیں اور وہ لطرت انسانی اور حقیقت کی عام خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ دراصل ذہن انسانی اس قدر اجتماعی واقع ہوا ہے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجتماعی عمل نے قاطعیات کو بحیثیت برسر عمل پیدا کیا ہے۔

(۳) تفکری طریقہ تجربی ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ فلسفہ یا مخصوص تجربے کے اس حصے یا حیثیت سے تعلق رکھتا ہے جس کو ذہن اپنی قوی پہلو کی وجہ سے عطا کرتا ہے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ فلسفے میں لفظ تجربی کے عام طور پر یہ معنی نہیں۔ معمولی طور پر اس لفظ کے معنی اس چیز کے ہیں جو اس کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔

(۴) تفکری طریقہ تحلیلی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کو چاہیے کہ تجربے سے اسی شے کی تحلیل کرے جو پہلے ہی سے موجود ہے اور اس کو فکر کے مادائی اشیاء سے کبھی تعلق نہیں رکھنا چاہیے۔ یوگس صاف طور پر کہتا ہے کہ کلی مقرون ایک دہمی شے ہے۔ تفکر اس انتہائی پہلو کی توسیع ہے جس کی وجہ سے ہم اپنی مادیل و توجیہ کو تناقضات سے پاک و صاف کرتے ہیں اور انہیں مفید و کارآمد بناتے ہیں۔ لیکن یوگس اس بات کو صاف نہیں کرتا کہ ہم ان کو بغیر ایک وسیع تر کل یا کلی مقرون میں لے آئے کے کس طرح تناقضات سے پاک و صاف کر سکتے ہیں۔

۳۔ نتیجیت کی بعض وہ خصوصیات جو

ان طریقوں میں مضمر ہیں

یہ تمام طریقے چند بنیادی تصورات کو ظاہر کرتے ہیں جو نتیجیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لفظ تجربہ (میا کہ اس کو ڈیوٹے اور لیوٹس نے استعمال کیا ہے) اس فلسفے کی اصل

کلید ہے۔ یہ صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ جو شخص حقیقی طور پر سمجھ جائے کہ اس لفظ سے نتیجہ کی کیا مراد ہے وہ نتیجیت سے کامل طور پر واقف ہو جائے گا۔ یہ ایک ایسا عام لفظ ہے کہ اس میں نتیجہ نے اپنے فلسفے کے سارے معنی کوٹ کوٹ کر بھر دیے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص جو نتیجیت کا قائل نہ ہو لفظ تجربہ کو اس معنی میں استعمال کرنے کا ہرگز خیال نہ کرے گا جس معنی میں کہ نتیجہ نے اس کو استعمال کیا ہے۔ نتیجہ کے نزدیک تجربہ وہ مادی کل حقیقت ہے جس سے باہر نہ کوئی شے باقی جاتی ہے اور باقی جاسکتی ہے۔ تاہم یہ کل انسانی و اجتماعی ہے۔ لفظ تجربے کا یہ مخصوص استعمال نتیجیت کی خصوصیت خاصہ ہے، لیکن اگر جیسا کہ یوگس کا دعویٰ ہے، تصور یہ کی کلی مقرون، ایک خیالی شے ہے، تو کیا نتیجہ کا تجربہ، بھی اتنی ہی دہمی شے نہیں؟ فلسفی یہ سمجھنے پر زیادہ مائل نظر آتے ہیں کہ مخالف مسلک والوں کے بنیادی تعلقات بعض خیالی چیزیں ہیں، کیونکہ وہ پہلے ان کے معانی کو اپنے بنیادی تعلقات میں خالی کر لیتے ہیں اور اب چونکہ ان میں انہیں کوئی معنی نظر نہیں آتے اس لیے وہ ان کو دہمی چیزیں قرار دیتے ہیں۔

اس کتاب کے دیباچے میں جس کو نتیجہ کی ایک جماعت نے مشترکہ طور پر لکھا ہے اور (CREATIVE INTELLIGENCE) (عقلِ خلاق) کے عنوان سے شائع کی ہے، یہیں یہ بیان ملتا ہے، "ہم متفقہ باتوں کا تعلق مستقبل کی حقیقت، عقل جو اس مستقبل کی کیفیت کے تعین کا آلہ ہے جہاں تک کہ یہ انسانی قبضہ قدرت میں آسکتا ہے" اور ایک ایسے فرد سے ہے جو بہادرانہ طریقے سے موجود اور ایک خلاق ذہن کا حامل ہے۔ خلاق ذہن جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، اجتماعی ہے اور خلاق عقل اجتماعی ہوتی ہے۔ اسناد اس اجتماعی ذہن کے محض حامل ہیں۔ اس لیے وہ کل اجتماعی فلسفہ، جس کا ذکر نتیجیت کے اس ارتقا کی حیثیت سے ہوا جو جنگ عظیم کے بعد خصوصیت کے ساتھ عمل میں آیا ہے، تجربے کے نتیجیاتی لفظ ہی سے آسانی کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے۔

مستقبل کی حقیقت نتیجیت کی ایک نہایت بنیادی تعلیم ہے۔ تجربہ ایک زمانی عمل ہے جو آگے یا پیچھے حرکت کرتا ہے۔ یہ خلاق ذہن اور خلاق عقل کے مساوی ہے۔ تاہم تجربے سے غاص کوئی ایسی غایت و نہایت نہیں جس کے طرف یہ حرکت کر رہا ہو۔ اور مستقبل انسان کے لیے اسی حد تک دلچسپ ہے جس حد تک یہ تجربے ہی کے اندر ہے۔ علاوہ انہی تجربہ اپنے ماضی کو گویا اپنے ساتھ لے چلتا ہے۔ دراصل تجربے میں عقل کی فعلیتوں کی وجہ سے ماضی کا مستقبل سے ایک ایسا رشتہ قائم ہوتا ہے کہ ترقی نامتناہی طور پر ممکن بن جاتی ہے۔ نتیجہ کا استبعاد آمیز مآلو یہ ہے: غایت ترقی ہے۔

باب ۳

مسئلہ علم و وجود کا حل نتیجیت کی رو سے

۱۔ علم و وجود کا عام مسئلہ

نتیجہ کا خیال ہے کہ علم و وجود ایک نہیں، لیکن ان کا یہ امتیاز تجربے ہی کے اندر ہوتا ہے۔ اب توجیہ طلب مسئلہ یہ ہے کہ تجربے کے وسیع تر کل میں علم کو وجود سے کیا اصناف یا تعلق ہے۔ عدم ثبات مبدیہ ترقی میں ان حوادث کی خصوصیت نظر آتی ہے جن پر وجود مشتمل ہوتا ہے۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ زندگی کی ابتدائی حالات میں دکھائی دیتی ہے۔ جہاں طاعون، قحط، بیماری، شکست، موت، وغیرہ جیسے خطرات، نیز برکت، قوت، فتح، مندی، جشن و عید ہمیشہ انسان سے قریب ہی ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں ارتقائی و استطراری ہوتی ہیں اور وجود انسانی کو عدم الثبات بناتی ہیں۔ اب اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیے کہ وجود کی حیثیت جدید تہذیب یافتہ انسان کے لیے بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنی کہ وحشیوں یا ابتدائی انسان کے لیے۔ جس عالم وجود میں کہ انسان اپنے کو پاتا ہے اس کی فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور بُرے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر معلنہ اور بالقوی دینا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و

قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کے اسی عدم ثبات و حدوث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے:

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و علمی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے، ایک ظنی یا احتمالی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس ظنی موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ابہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو متیقن متعین اور دیر پا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے جو ڈیوے سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جاسکتی ہے۔ فطری اجزاء جیسے کچے لوہے کو، دوسرے فطری اجزاء کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل فولاد کی شکل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس ظنی موقع کے مماثل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے پگھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں تفکر کے مماثل، اسی طرح کامل فولاد حقیقت کی اس متیقن اور دیر پا نوعیت کے مماثل ہے جو ظنی موقع پر فکرو کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا فکرو یا علم کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے۔ (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی جن سے وجود کی تشکیل ہوتی ہے۔ درحقیقت ہر دو فنی عمل ایک مادہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک مادہ ہے اور ہر دو فنی عمل ایک مادہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی انصاف کے واضح کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولبس کے جزیرہ سان سالواڈور پر اترنے کے بعد وہیں پہلے نارمن دریلے چارٹس میں داخل ہوئے اور باسکین کے غریب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کولبس اور نارمن دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک بر جدید

تھا۔ لیکن پھر بھی نارمن نے اس جدید مکتشف واقعے کو اپنے یقینات کی ترمیم کے لیے استعمال نہیں کیا۔ لہذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا اور چونکہ ان کے اس بر جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدل واقع نہیں ہوا لہذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کولبس کا ورود اس سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس بر جدید کے قریبی جزائر سے سلسلہ اتصال قائم کیا تو اس نے دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعے یا ظنی موقع سے ایک حقیقی تفکر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ کولبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر زور دینا ضروری ہے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا۔ چنانچہ یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینيات صاف کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اس ایک اکتشاف سے جدید قومیں اور مذہبیں پیدا ہوئیں۔ فکرو انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود میں اس قسم کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی ظنی موقع کو لیتا ہے اور اس کل موقع کو شے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

علم کی نتیجہ کی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے جیسی کہ خود نتیجہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ دکھایا ہے کہ علم کے دو اجزاء یا حیثیتیں ہوتی ہیں شے معلیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں اور توجہی عنصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ ہیں جن کی وجہ سے معطیات قاطیغوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطیغوریات یا مقولات کہا جاتا ہے۔

۱۔ شے معطیہ :- بدیہی معطیات حواس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے اور نہ ان کو کال طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، ایک وحشی، ایک تہذیب یافتہ نوجوان ہر ایک کا کسی شے کے خلاف رد عمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوگا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شے معطیہ کیفیت وہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلنے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت و غیر متغیر رہتی ہے شے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قابلیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیے۔ شے معطیہ حقیقت میں عظیم الوصف و ناقابل علم ہوتی ہے۔

تاہم یہ بھی ایک غلطی ہوگی اگر ہم شے معطیہ کو اس شے میں تحویل کر دیں جو ذہن کے فکر کرتے وقت اس کے سامنے بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس میں تو اشیاء کی ساری دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ کے ٹکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات اور اسی قسم کی اشیائے حواس ہیں۔ لہذا شے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جاسکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جاسکتا۔ ہمیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات حواس کو محض عصبیاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شرائط و قیود کا خیال رکھیں تو پھر شے معطیہ ایک ظاہر نا حال بن جاتی ہے جو ماضی میں غائب ہوتا جاتا ہے اور مستقبل میں نشو و نما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی مدد نہیں ہوتے اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف و سہوار سیلان یا بہاؤ ہے، کیونکہ اس میں انفعالات و اتصالات اور دوسرے مختلف اجزاء ہوتے ہیں جنہیں ہماری توجہ واضح و متعین کرتی ہے۔

ہم عملی اغراض کی خاطر شے معطیہ کی تکمیلی و مسلسل نوعیت کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔

اور ہر شے معطیہ کو ایک علیحدہ معروض خیال کر سکتے ہیں گو یہ صحیح معنی کے لحاظ سے ایک تجرید ہے۔ اگر اس معنی میں دیکھیں جائے تو ہر شے معطیہ ایک احضار ہے یا ایک بے مثل حادثہ۔ لیکن گو شے معطیہ ہر حالت میں ایک بے مثل حادثہ ہے تاہم اس کے اس حصے کو جس کا ادعا ہو سکتا ہے شے معطیہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔

تو پھر شے معطیہ کیا ہے؟ یہ نتیجہ کے نظریہ علم کا ایک انتہائی قاطع غور یہ ہے جس کی تعریف کرنی مشکل ہے۔ اعلیٰ بیان پر سمجھا جائے تو یہ کل سیلان یا بہاؤ ہے ان حقیقی واقعات یا حادثات کا جو وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اگر علیحدہ اکائیوں میں دیکھی جائے تو شے معطیہ وہ حادثہ واحد ہے جس کا ذکر قابل مرد مواد نہیں۔ لیکن ان دونوں معنی کے لحاظ سے شے معطیہ تجربے کے اندر ایک تجرید ہے اور تمام عقلی یا توجہی عناصر سے بالکل علیحدہ ہو کر کوئی وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہی ہے کہ تجربے کے مواد کے بعض اجزاء یا حیثیتیں شے معطیہ کے معیارات کی تشکیل کر سکتی ہیں۔ یہ معیارات یہ ہیں: اولاً اس کی حسی نوعیت، ثانیاً یہ امر کہ فکر نہ اس کو پیدا کر سکتی ہے اور نہ اس میں تغیر کر سکتی ہے، ذہنی پہلو یا دلچسپی کے تغیر سے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

ہم یوں اس کا بیان کے مقابلے میں میٹر کا بیان پیش کریں گے: ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم ان معطیات کی کبھی تجرید بھی کر سکتے ہیں جس کو ہمارے تحقیقاتی علم کے اشکال نمایاں دی رہنا چاہیے۔ واقعات و تصورات کے درمیان متوافق طور پر خط مفارقات انا کم کھینچا جاسکتا ہے کہ ہم اپنی مشاہدے کی دنیا میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کا مسئلہ کہاں پیدا ہوگا اور کس چیز کو حقیقت کی ساخت اور کس چیز کو غلط تصور

۳۔ چند نتیجیاتی قاطیغوریات

نہایت عام و اساسی تعلقات جو ہم تجربے کی ترتیب و تدوین کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ قاطیغوریات یا مقولات کہلاتے ہیں۔ جیسے اپنی کتاب (نتیجیت) میں ہمارے فہم کے مقولات کی بحث کے لیے ایک باب وقف کرتا ہے، ان مقولات کی مثال یہ ہے اشیاء، ذات، صفات، علیت، امکان و حقیقت وغیرہ۔ علاوہ ان قدیم فہم عام کے مقولات کے اور بھی مخصوص حکیمانہ مقولات ہیں جن کو سائنٹفک تحقیقات نے ۱۶۰۰ء سے پیش کرنا شروع کیا ہے۔ ان کی مثالیں یہ ہیں: پروٹان، برقیہ، اضافیت اور اثر۔ علاوہ ان ہر نظام فلسفہ مخصوص مقولات کے ایک مجموعے کو پیدا کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ چنانچہ نتیجیہ کا لفظ تجربہ ایسا ہی ایک فلسفیانہ قاطیغوریہ ہے۔ چونکہ مقولات شے معنی کی توجیہ کے لیے ہمارے اساسی اصول کا کام دیتے ہیں لہذا نتیجیہ کا مقولات والا نظریہ ان کے مسئلہ علم و وجود کے حل کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔

جیسے یہ اصول مقرر کرتا ہے کہ اشیاء کے شقوق ہمارے تفکر کے جو طریقے ہیں وہ ہمارے نہایت بعید اسلاف کے اکتشافات ہیں جو اپنے کو بعد کے زمانوں میں محفوظ رکھنے کے قابل ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم شہد کی مکھیاں یا جھینگے ہوتے تو ہم مقولات کے ایک بالکل مختلف مجموعے کا اکتشاف کرتے اور یہ اتنا ہی مفید ہوتا جتنا کہ وہ مجموعہ جس کو فہم عام اندوں نے استعمال کر رہی ہے۔ ارسطو اور اس کے اتباع نے فہم عام کے ان مقولات پر بحث اور اصطلاحی طریقے سے بحث کر کے ان کو سرمدی اور جامد بنانے کی کوشش کی۔ مدرست کے علمائے منطق نے اسی کام میں کامیابی حاصل کرنے کی بے ہودہ کوشش کی جس میں

ن: دیکھو ولیم جیس کی کتاب نتیجیت صفحہ ۱۰۰ (لاٹکس)

ارسطو ناما کامیاب رہا تھا۔ مقولات کی ایک کامل فہرست تیار کرنے کی کائنات نے جو کوشش کی تھی وہ بھی بری طرح ناکام رہی اور نیگل کی یہ کوشش کہ ایک مقولے کو دوسرے سے مستخرج کرے، ابتدا ہی میں محض سے کمرے اور قصور مطلق پر انتہا، یہ بھی ایک تخیل محض تھا۔ پانچ بات تو یہ ہے کہ مقولات کی یہ مختلف فہرستیں کسی ایک مخصوص نقطہ نظر سے تعلق رکھتی ہیں۔ نہ مقولات کے کوئی مجموعے مطلقاً صحیح ہوتے ہیں اور نہ کوئی ابدی طور پر معنی کے لحاظ سے معین و مقرر ہوتے ہیں۔ جس مجموعے کو فہم عام نے پیش کیا ہے وہ زندگی کے ایک دائرے کے لیے مفید ہے، اسائن کا پیش کردہ مجموعہ دوسرے دائرے کے لیے، اور فلسفے کا کسی اور دائرے کے لیے اور ہر مجموعے کے اپنے اسقام ہیں۔ جیسے کہتا ہے کہ یہ تمام کسی نہ کسی لحاظ سے ناکافی طور پر صحیح معلوم ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی طریقے سے غیر نشی بخش۔ اسی وجہ سے نتیجیت کے نظریے کے موافق یہ قیاس پیدا ہوتا ہے کہ سارے نظریات آلاقی ہیں، یہ حقیقت کے ساتھ تطابق پیدا کرنے کے ذہنی طریقے ہیں۔ یہاں جو مخصوص حیاتیاتی مصلحت استعمال ہوئے ہیں۔ ذرا ان پر غام طور پر غور کرو۔ کیونکہ نتیجیہ کے مقولات انسان کے لیے حیاتیاتی آلات ہیں جن کا مقصد واحد تحفظ و ازدیاد حیات اور ماحول سے تطابق ہے۔

ڈیویس اپنے ایک اہم مضمون میں جن کا عنوان (THE SOCIAL AS A CATEGORY) (وجود اجتماعی بحیثیت ایک مقولے کے) ہے وجود اجتماعی کو تمام دوسرے مقولات پر مقدم ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ بھی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وجود اجتماعی یہ حق رکھتا ہے کہ اس پر ایک علیحدہ و میسر مقولے کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ وہ ابتداء یہ بتاتا ہے کہ

ن: دیکھو رالڈ وی مانسٹ، جلد ۲، صفحہ ۱۶۱، دالبرہ، PHILOSOPHY AND CIVILIZATION

نفسہ تدبیر میں گورنر شائع ہوا ہے (صفحہ ۴۰، دالبرہ)۔

مفردات مطلق سے تفکر کی ابتدا کرنا کس قدر ناممکن ہے، کیونکہ اس قسم کے مفردات کا حقیقی تجربے سے کوئی پتا نہیں چلتا۔ ہمیں وجود مرکب سے آغاز کرنا چاہیے، لیکن کون سے وجود مرکب سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود اجتماعی سے یہ واقعہ ہی اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وجود اجتماعی ایک مقولہ ہے۔ دوسرے مین مقولات جن کا ڈیوٹے نے شمار کیا ہے یہ ہیں: طبیعی یا فطری حیاتی یا عضوی اور ذہنی۔ ہم ایٹلاف کو محض صوری مقولہ قرار دے سکتے ہیں جو چار مخصوص اوضاع ایٹلاف کے جز مشترک کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ چار مخصوص اوضاع ہمارے تفکر کے حقیقی مقولات ہیں۔ اب وجود اجتماعی میں وجود طبیعی یا فطری شامل ہوتا ہے اور ان دو کا باہمی انفصال ایک ناقص تجربہ ہے اور یہی چیز اس اصناف کے متعلق صحیح ہے جو وجود حیاتی و ذہنی وجود اجتماعی کے ساتھ دکھتا ہے۔ یقیناً وجود اجتماعی ایک نہایت عام قسم کا ایٹلاف ہے جو ہمیں تجربے میں ملتا ہے۔ وجود فطری، وجود حیاتی وجود ذہنی میں ایک قسم کا "تکوینی تسلسل" ہے جس کی انتہا وجود اجتماعی میں ہوتی ہے۔ وجود اجتماعی ہمیں "وائر ذہن" کی ایک ایسی قابل مشاہدہ مثال پیش کرتا ہے جس میں بحیثیت یکں مشارک عضویتی فعلیتیں حصہ لے کر ان افعال میں تبدیل ہو جاتی ہیں جو ایک ذہنی صفت رکھتے ہیں۔ لہذا وجود اجتماعی نہ صرف ایک مقولہ ہے بلکہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے جس کا ہمیں علم ہوتا یا ہو سکتا ہے۔

سیرالذیاب من براؤن نے تین اہم مقولات پر بحث کی ہے جو اشعار، اضافات و کمیات ہیں اور اس نے ان کی ایک نتیجیاتی توجہ پیش کی ہے۔ جس کو ڈیوٹے نے بھی قبول کر لیا ہے۔ براؤن کا یہ استدلال ہے کہ کیفیت کمیت سے زیادہ اس کی ہے۔ کمیت صرف ایک قسم کی اصناف ہے۔ لیکن تمام اصناف جن میں کمی اضافات بھی شامل ہیں۔ کیفیت

نوٹ: دیکھو ایضاً صفحہ ۱۴۲- اس نظریے کی زیادہ توضیح کے لیے نیچے دیکھو صفحہ ۲۹۲

سے ماخوذ متخرج ہوتی ہیں۔ شے "بھی ایک تجربہ ہے جو باقی دنیا کے ساتھ چند اصنافات کے نظر انداز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اشعار کمیات و اضافات سب کیفیت کی حیثیتیں ہیں۔ مگر خود کیفیت کیلئے؟ یہ انتہائی اور ناقابل تحویل وجود ہے۔ یہ ایک حقیقی مسلسل وجود ہے، یعنی یہ خود حقیقت کا ایک چشمہ ہے۔ یہ چشمہ کیفی طور پر غیر متجانس حقیقت ہے جس کو مختلف طور پر اشعار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ یہ کیفی غیر متجانس یہ حقیقی مسلسل وجود ڈیوٹے کے مقولہ وجود اجتماعی کے سوا اور کیا ہے؟ یہ نتیجہ کے تجربے کے سوا اور کیا ہے؟ آخر میں چل کر نتیجہ کے لیے ایک ہی مقولہ ہو سکتا ہے اور وہ جوش زن خلاق کل تجربہ۔ دوسرے تمام مقولات اسی مسلسل اور ہمیشہ بڑھنے و ترقی کرنے والے کل سے حاصل کیے ہوئے تجربات ہیں۔ شے معطیہ ایک تجربہ ہے۔ ہر تغزل ایک تجربہ ہے۔ ہر مقولہ سوائے تجربے کے اجتماعی کل کے ایک تجسد ہے۔ بالآخر ولیم جیمز کی اس بہادرانہ کوشش کے باوجود کہ نتیجہ کو کائنات کا کثرتیتی نظریہ بنائے، نتیجہ کو وحدت پسند مابعد الطبیعیات قرار دینا پڑتا ہے۔

تاہم نتیجیاتی تجربات میں بہت سارے بیانات ایسے ملتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ کی مابعد الطبیعیات میں غیر عقلیت کا ایک ناقابل تحویل عنصر باقی رہ جاتا ہے۔ شے معطیہ کا تصور ہی ایک ایسے وجود کو مستلزم ہے جو ایک حد تک تجربے سے خارج ہوتا ہے۔ کانٹ کی شے کہا ہی کا بھوت، جو انسان کے علمی مشین کے لیے مواد فراہم کرتا ہے، اس فلسفے میں بھی موجود ہے۔ انسان ایک غیر معلوم اور ناقابل علم متروہ فطرت سے ارتقا کے تدریجی عمل کے ذریعے پیدا ہوا ہے۔ جب دنیا کو کسی قدر خواہش کے موافق بنانے کی کوشش میں کروڑوں سال گزر جائیں گے تو ہر انسان کا انجام کیا ہوگا؟ آٹو اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کے لیے بہت سارا سائنٹفک علم موجود ہے کہ انسان بالآخر فنا ہو جائے گا۔ لیکن اس کو اس امر پر اصرار ہے

کر انسانی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کرنے میں بھی دقت باقی ہے اور اس کے لیے اور اس کے سامنے مابین نتیجیت کے لیے "یہی ایک اہم چیز ہے" لیکن اس اعتراض سے دوسرا یہ اعتراف بھی لازم آتا ہے کہ نتیجیت میں غیر عقلیت کا عنصر پایا جاتا ہے۔ فلسفے کے انتہائی مسائل کے متعلق اس کا اظہار اکثر لا ادریت و ایجابیت میں ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وجود اجتماعی کو اپنا اسامی مقولہ مسترد دینے میں نتیجہ حقیقت کی توجیہ کے لیے اس اصول انتہائی کا استعمال کرتے ہیں جس کو نیشے "محض انسانی" اصول کہتا ہے۔

باب

صداقت و کذب کے نتیجیاتی نظریات

۱۔ صداقت و معنی

ڈیوے لکھتا ہے: معانی کا دائرہ وسیع و غلط معانی کے دائرے سے وسیع تر ہے؛ یہ زیادہ ضروری اور زیادہ مقرر ہے..... شاعرانہ معانی، اخلاقی معانی اور زندگی کی اچھی چیزیں کا ایک بڑا حصہ، یہ سب معانی کی کثرت و وفور اور اس کی آزادی کے الجباب ہیں نہ کہ صداقت کے؛ ہماری زندگی کا ایک بڑا حصہ معانی کے اس دائرے میں روٹا ہوتا ہے۔ جس سے صداقت و کذب کا تعلق نہیں ہوتا۔ کسی اور جگہ وہ لکھتا ہے: معنی صداقت کی بہ نسبت دائرے میں زیادہ وسیع اور قیمت میں زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں اور فلسفے کی مصروفیت معنی سے ہوتی ہے نہ کہ صداقت سے۔ اس قسم کی بات کہنا خطرناک ہے؛ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ صداقت کسی ماحول میں زیادہ اہمیت رکھتی؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صداقت اس قدر اہم ہے (جہاں یہ اہم ہوتی ہے)۔ یعنی حادثات کے ریکارڈ اور موجودات کے بیان میں کہ ہم اس کے دائرے کو وہاں تک بھی بڑھالے جلتے ہیں جہاں پر اس کی حکومت نہیں ہوتی۔

(معاشرہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ صداقت کا دائرہ ان متقینات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات چھوڑ دیئے گئے ہیں۔

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ صداقت کا دائرہ ان متقینات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات معنی تو رکھتے ہیں لیکن صداقت نہیں رکھتے۔ تمام فلسفیانہ تیقنات چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ ان کی قیمت تو ہے لیکن صداقت رکھنے والی قیمت نہیں۔ یہ آخری جملہ اہم ہے نتیجہ، صداقت کو قیمت کی صرف ایک نوع سمجھتے ہیں اور یہی انواع ہیں جو زیادہ اہم ہیں۔ صداقت والی قیمت کا علم قیمت کی دوسری انواع پر خاص طور پر بحث کرنے کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس امتیاز سے یہ مقصود نہیں کہ صداقت کو قیمت سے خارج کیا جائے مقصد صرف یہ ہے کہ مسئلہ صداقت کے زیادہ عمومی مسئلے کے اندر رکھ کر اس کی تحدید کر دی جائے۔

حاشیہ صفحہ گزشتہ

ملہ: ان میں پہلا اقتباس ڈیوے کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) سے ہے (شائع کردہ اوپن کورٹ) صفحہ ۴۸ وما بعدہ اور دوسرا ڈیوے کے اس جملے میں سے ہے۔ جو اس نے فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کے چھٹے اجلاس میں دیا تھا۔ یہ میری کتاب ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY میں نقل کیا گیا ہے، دیکھو صفحہ ۴۹۔

۳۔ نتیجیت کے نظریۂ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے

ولیم جیمس نے اپنی کتابوں میں (نتیجیت اور معنی صداقت) نتیجیت کے نظریۂ صداقت کی جو توضیح کی ہے وہ اس نظریے کی زیادہ مکمل صورتوں کے سمجھنے کے لیے ایک بہترین مقدمہ ہے جو متاخرین نے پیش کی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: صحیح تصورات وہ ہیں جن کی ہم تحقیق تائید و تصدیق کر سکتے ہیں: غلط تصورات وہ ہیں جن کے متعلق ایسا نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔۔ صداقت کسی تصور پر واقع ہوتی ہے تصور صحیح بنتا ہے، واقعات سے صحیح بنایا جاتا ہے۔ اس کی صحت دراصل ایک حادثہ ہے، ایک عمل ہے، خود اس کی تصحیح کا عمل ہے، اس کو ثبوت اس کی بنیاد کا ایک عمل ہے۔

اپنے معنی کی توضیح کے لیے جیمس ایک دلچسپ تشبیہ کا استعمال کرتا ہے۔ ایک بینک اپنے اس سونے کے بھروسے پر جو محفوظ ہے، نوٹ جاری کرتی ہے۔ ہر شخص اس بینک نوٹ کو خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی قیمت سونے کی صورت میں بینک میں محفوظ ہے۔ نوٹ جاری کرتی ہے۔ وہ اس نوٹ کو اس بینک میں لے جاسکتا ہے جہاں سے یہ جاری ہوئی ہے اور اس کو بھٹا سکتا ہے۔ اب جیمس کہتا ہے کہ تصور یا متیقن بینک نوٹ کے مانند ہوتا ہے۔ اس کو تجربے کے بینک نے جاری کیا ہے اور اس کی صداقت وہی قیمت ہے جو وہ اس بینک میں رکھتی ہے۔ اگر ہم اس کو دوسرے تجربات کے خریدنے

ملہ: دیکھو ولیم جیمس کی کتاب 'نتیجیت' صفحہ ۲۰۱ (لائسنس)

کے لیے استعمال کر سکتے ہیں تو اس کی صداقت بس اتنی ہی ہوتی ہے اگر نہیں کر سکتے تو وہ اس حد تک غلط ہے۔ ہر تصور یا یقین اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ تجربے میں اس کی نقد قیمت ہوتی ہے۔ مثلاً یہ یقین کہ ہندوستان میں شیر ہیں یہ منہی رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص ہندوستان کے جنگل میں جائے تو وہ وہاں جنگلی شیروں کو آزاد پائے گا۔ شیروں کو پالنے کا تجربہ اس یقین کی صداقت یا نقد قیمت ہوگا۔ لیکن جیسے کتاب ہے کہ ہم اس قسم کے بہت سارے یقین رکھتے ہیں جن کی کبھی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم روزمرہ کی عملی زندگی میں صداقت کے ادھار کا طریقہ استعمال کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں یا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے تہنات کی تجربے کی بنیاد میں تصدیق ہو سکتی ہے، لیکن ہم وہاں ان کی نقد قیمت حاصل کرنے کے لیے کبھی نہیں جاتے۔ لہذا اکثر تصدیقات صحیح سمجھ لیے جاتے ہیں جن کی کبھی حقیقی طور پر تصدیق نہیں کی جاتی۔ دوسرے تصورات کو جیسے "متجربہ صداقتیں" کہتا ہے کیونکہ ان کی تصدیق ابتدائے صدیوں پہلے کی گئی تھی لیکن جواب تک اکثر موقعوں پر کارآمد ہوتے ہیں مثلاً $2+2=4$ ۔

شکر اور مرے تے (جو شکر کا ایک شاگرد ہے) اس تصور کے اظہار کے لیے دعاوی صداقت اور صداقتوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔ تمام تصورات صداقت کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن صرف انہی کو حقیقی معنی میں صحیح کہا جاسکتا ہے جو ہماری خاص ملکی نتائج تک پہنچی کرتے ہیں۔ کسی دعوے صداقت کو جانچنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زیر بحث تصور کو عملی مفروضے کے طور پر استعمال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کے کیا نتائج صادر ہوتے ہیں، اگر یہ مفید ہوں تو تصور صحیح بن جائے گا، اور اگر نہیں تو غلط ہو جائے گا۔ صداقتیں وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل کرتے ہیں اور خطائیں یا تو وہ دعاوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل نہیں کرتے یا جن کو وہ دوسرے دعوے جو زیادہ بہتر عمل کرتا ہے۔ دوسرے قدیم تصور کی عکس لیتا ہے تو وہ شے جو صحیح تھی غلط ہو جاتی ہے۔

۳۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق

اپنے صداقت کے نظریے کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے جیمس اس کو تصورات کی تین مخصوص اصناف پر منطبق کرتا ہے: امور واقعہ، بعض ذہنی تصورات (جن میں یا خیالی تصورات بھی شامل ہیں) اور تاریخی تصورات۔ ہم ان پر اسی ترتیب سے اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

(۱) امور واقعہ: چونکہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں ایسے واقعات سے مملو ہے جو یا تو مفید ہوتے ہیں یا نقصان رساں لہذا وہ تصورات جو ہمیں یہ بتا سکتے ہوں کہ ہم ان میں سے کن کن کی توقع کریں، صحیح ہوتے ہیں۔ جیمس امور واقعہ کو "تصدیق کا ابتدائی دائرہ" کہتا ہے۔ مثال کی طور پر وہ اپنے ہی ایک خوفناک تجربے کو لیتا ہے، جب وہ ایک جنگل میں گم ہو گیا تھا اور بالآخر گاؤں کے گزرنے کا ایک راستہ دیکھا۔ وہ کہتا ہے کہ اس حالت میں اگر میں یہ تصور کروں گا کہ گاؤں کے رستے پر چلنے سے میں انسانی آبادی تک پہنچ جاؤں گا اور اس طرح راہ حفاظت پر بڑھیں لوں تو میرا تصور صحیح ہو جائے گا۔ اس حالت میں تصور کی صداقت بذات خود ایک غایت نہیں بلکہ دوسری ضروری آسودگیوں تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ اقوال کہ تصور صحیح ہے اس لیے کہ وہ مفید ہے اور تصور مفید ہے اس لیے کہ وہ صحیح ہے مراد ہے۔ صحیح اور مفید یا صداقت و افادیت کے الفاظ ایک ہی عمل کی مختلف حیثیتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ جو تصور کہ عمل تصدیق کا آغاز کرتا ہے صحیح

نہ: یہ امر دلچسپی سے غالی نہیں کر ڈیوے بھی اسی مثال کا استعمال اپنی کتاب (ESSAYS IN EXPERIMENTAL

MENTAL LOGIC) (معنائیں منطقی اختیار) (صفحہ ۲۲۶ و ما بعدہ) میں کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس

نے اس کو جیمس ہی سے لیا ہے۔ وہ جیمس کے نظریے کی تکمیل کرتا ہے لیکن اس کو بالاجمال قبول بھی کر لیتا ہے۔

مجمع کلمات ہے اور جن کارآمد نتائج میں یہ عمل ختم ہوتا ہے۔ وہ نتائج بھی مفید کلمات ہیں۔ کسی امر واقعی کے تصور کی صداقت سے مراد وہ دہری ہے جو مفید ہوتا ہے فائدہ مند یا کارآمد ہونے کی توجیہ یا تو انفرادی حیثیت سے کی جاسکتی ہے یا اجتماعی حیثیت سے، گو فائدہ بخش اجتماعی نتائج سے اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے جو صرف کسی فرد واحد کے لیے مفید ہوں۔

(ب) خالص ذہنی تصورات (ریاضیاتی تعلقات) بغیر فائز اور اصول وہ تصورات ہیں جو محض ذہنی ہیں، کیونکہ ان کے معروضات محض تفقہی ہوتے ہیں۔ جیسے ان کی یہ مثالیں پیش کرتا ہے، ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں، سفید بھورے رنگ سے لکے رنگ کی نسبت کم مختلف ہوتا ہے، جب علت عمل کرنے لگتی ہے تو معلول بھی شروع ہو جاتا ہے۔ ان میں اور ان کے مائل دوسری مثالوں میں ہیں اضافات کا بدیہی ادراک ہوتا ہوتا ہے اور تصدیق بالحواس غیر ضروری ہے۔ تاہم امکانی اضافات کے اس دائرے میں بھی صداقت ایک ایسی دہری ہے جو مفید ہے۔ کیونکہ ہم اول تو تصورات کو منطقی و ریاضیاتی نظامات میں مربوط کرتے ہیں اور پھر واقعات تجربہ کو ان کی تحت پر لکھتے ہیں۔ یہ تصورات اس لیے مفید ہیں کہ ہم انہیں واقعات تجربہ کی ترتیب کے لیے استعمال کرتے ہیں یا الفاظ دیگر، یہ ہیں تجربہ حواس کی تنظیم میں مدد دیتے ہیں اور بالآخر ان کی صداقت کی یہی وجہ ہوتی ہے کہ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ معلوم ہوں۔ نظام جیسی و نظام تصوری کے درمیان ہمارا ذہن سختی کے ساتھ دیا ہوا ہے۔ پہلے تصورات حقائق کے مطابق ہونے چاہئیں خواہ یہ حقائق مادی ہوں یا تجریدی، خواہ یہ واقعات ہوں یا اصول، ورنہ وہ نامتناہی تضاد و بطلان کا شکار ہوں گے۔ (جیسے)

(ج) تاریخی ماضی کے تصورات :- ماضی کے تصورات، مثلاً یہ یقین کہ سیزرنے لوہیکن کو عبور کیا تھا، نتیجہ کے لیے ایک حقیقی مشکل پیش کرتے ہیں ایسے تصورات کی صداقت کو ان کے دہری کے عمل سے کس طرح مستند کیا جاسکتا ہے؟ ڈیوٹے اور جیسے دونوں کا اس

امر پر اتفاق ہے کہ ایسے تصورات کی تصدیق اس واقعہ ماضیہ کے نتائج کی طرف دہری کہنے کی وجہ سے ہوتی ہے جو زمانہ موجودہ میں بھی باقی و جاری ہیں۔ اس یقین کی تصدیق کہ سیزرنے لوہیکن کو عبور کیا تھا ان کاغذات کے دیکھنے سے ہوتی ہے جو اب تک موجود ہیں اور جو آثار و نتائج ہیں اس واقعے کے کہ سیزرنے روہیکن کو عبور کیا تھا۔ چنانچہ جیسے لکھتا ہے: وقت کے چشمے کا بیان صرف زبانی ہو سکتا ہے یا اس کی تصدیق غیر مستقیم طور پر ماضی کے ان آثار و نتائج سے ہوتی ہے جو اب تک باقی ہے اور ڈیوٹے کہتا ہے، گذشتہ واقعے ہے جو حال و مستقبل سے اپنا تعلق باقی رکھتا ہے۔۔۔۔۔ واقعہ ماضیہ کی نوعیت و موضوع ہے جو حال و مستقبل کے تعلق ایک مستقل حکم لگانے کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے یہ اس حکم کے معروض یا صیغ معنی کی تشکیل کرتی ہے۔

۴۔ ڈیوٹے کا آلاتی نظریہ صداقت

گو ڈیوٹے جیسے کے ساتھ حقیقی طور پر اتفاق کرتا ہے تاہم اس کے نظریہ صداقت کی تشکیل مستقل و خیر محتاج طور پر ہوتی۔ لہذا یہ معلوم کرنا مفید ہو گا کہ وہ کس حد تک جیسے کا استنباط کرتا ہے اور کس حد تک اس مسئلے میں اس سے اختلاف کرتا ہے۔ خوش قسمتی سے ڈیوٹے نے جیسے کے نظریے پر اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے: نتیجیت کی مراد عملی ہونے سے کیا ہے؟

ڈیوٹے بالخصوص اس ابہام پر اعتراض کرتا ہے جو جیسے کے لفظ عملی کے استعمال میں پوشیدہ ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ اس لفظ کے کم از کم تین مختلف معنی ہیں: (۱) وہ پہلو یا عمل جو استیبار

۱: جیسے سے جو اقتباس دیا گیا ہے وہ اس کی نتیجیت سے ہے، صفحہ ۴۴ اور ڈیوٹے کا اقتباس جنرل آف فلاسفی جلد ۱۹ صفحہ ۳۱۲ سے۔

ہے ہم میں پیدا ہوتا ہے، (۱) تصورات کی وہ قابلیت یا میلان جس کی وجہ سے موجودہ حالات میں تغیرات پیدا ہو سکتے ہیں، اور (۲) بعض غایات یا مقاصد کی وہ صفت جو انسانی طور پر قابل خواہش یا ناقابل خواہش ہوتی ہے۔ لفظ علی کے ان تین معنی کے ساتھ خود معنی کے بھی تین معانی ہیں — (۱) معنی کسی حد کا محض عقلی تضمن ہو سکتا ہے، یعنی اس کی ضروری صفات خواہ (۲) لیکن یہ کسی تصور کا موجودہ اشیاء کی طرف تعبیری اشارہ بھی ہو سکتا ہے یعنی دفعہ پہلے معنی کو کسی حد کے تضمنی معنی اور دوسرے کو تعبیری معنی بھی کہتے ہیں۔ یہ وہی ہیں جو منطق میں تضمن و تعبیر کہلاتے ہیں۔ (۱) لیکن معنی سے مراد شے کی ہمارے لیے حقیقی قیمت یا اہمیت بھی ہو سکتی ہے اب جیسے جب صداقت سے بحث کرتا ہے تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا صداقت سے مراد کسی تصور کے حقیقی معنی کا انکشاف ہے یا یہ دریافت کرنا ہے کہ تصور کو صحیح ہونے کے لیے کیا چیز پیدا کرنی چاہیے اور کس طرح پیدا کرنی چاہیے یا یہ معلوم کرنا ہے کہ کسی صداقت کے دریافت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت کیا ہے۔ بعض دفعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس صداقت سے مراد محض وہ معنی لیتا ہے جو حقیقی ہیں اور محض عقلی یا تہی نہیں۔ بعض دفعہ وہ لفظ ہر ان صداقتوں کی قیمت کا ذکر کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ لیکن وہ دوسری جگہوں پر صاف و غیر مبہم طریقے سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ وہی نتائج اچھے کہلاتے ہیں جو تصور کے اس عمل سے حقیقی طور پر پیدا ہوتے ہیں جو سابقہ حقائق سے اشتراک رکھتا ہے یا ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اچھے اس خاص معنی میں کہ ان کا تصور کی صداقت کے استحکام سے قطع ہوتا ہے۔ اب اسی تیسرے معنی کا ڈیوے کا قائل ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ جس کو بھی توافق کے ساتھ اسی کا قائل ہونا چاہیے تھا۔ وہ لکھتا ہے: چونکہ جیسے نے میری طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ صداقت وہ ہے جو تشفی بخش ہو۔ (صفحہ ۲۳۲) لہذا میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ (علاوہ اس امر کے کہ مجھے یہ خیال نہیں پڑتا کہ کبھی میں نے یہ کہا کہ صداقت تشفی بخش ہے) میں نے کسی تشفی کو صداقت کے ہم معنی نہیں قرار دیا

سوائے اس تشفی کے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب تصور کا انطباق بحیثیت مفروضہ عقلی کے سابقہ موجودات پر اس طرح ہوتا ہے کہ دھڑے پوری ہو جاتی ہے جس کا کہ تصور ارادہ کرتا ہے۔

جیسے تشفی کے معنی کی واضح طور پر تعریف کرنے میں ناکامیاب ہوتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہونے پاتا کہ تصور کی تشفی میں اور اس تصور کے استعمال کرنے والے شخص کی تشفی میں کیا فرق دامتیاز ہے۔ اسی لیے اس کے مخالفین میں اس پر یہ اعتراض عائد کرتے ہیں کہ اس کا نظریہ ہر اس تصور کو صحیح ثابت کرے گا جس پر یقین کرنے میں کسی شخص کو تشفی ہو۔ اس سے نتیجتاً بدترین قسم کی جہالت پسندی قرار پائے گی۔ ڈیوے کے خیال میں کسی تصور کو صحیح ہونے کے لیے اس شخص کے شخصی ضروریات کو نیز خارجی اشیاء کی ضروریات۔ دونوں کو پورا ہونا چاہیے۔ جیسے کی غلطی یہ ہے کہ اس نے صرف اول الذکر کی تشفی کو صداقت قرار دیا۔ ہم شخصی عنصر کی اہمیت کو کم نہیں کر سکتے اور بے شک جس میں اس امر پر زور دینے میں حق بجانب تھا کہ طبیعت کا اس شے پر جس پر کہ ایک شخص یقین لیتا ہے بڑا اثر ہوتا ہے۔ لیکن تصور کے صحیح ہونے کے لیے خارجی اشیاء کی ضروریات کی بھی تکمیل ہونی چاہیے۔ خارجی اشیاء کی ضروریات کیا ہیں؟ ڈیوے کا خیال ہے کہ یہ ہمیشہ مرکب و مخصوص و متعین ہوتی ہیں اور ہمیشہ اس موجودہ موقع سے پیدا ہوتی ہیں جس میں صداقت کے دعوے کرنے والے تصور کی تکوین ہوتی ہے۔ اس آفاقی نقطہ نظر کی رو سے جس کی تکمیل ڈیوے اور اس کے اتباع نے کی ہے اور جس کا طرف ہم نے سابقہ ابواب میں اشارہ کیا ہے، اجتماعی عوامل خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ تصور صحیح ہے جو ان بھول کے

اغراض کے لیے جن سے اس تصور کا تعلق ہوتا ہے۔ یہیں ایک بہتر حالت کی طرف لے جانا ہے بعینہ نتائج کی تحدید صرف اس عامل ہی کی حد تک نہیں کر دینی چاہیئے جو اس تصور کو اپنی خاص حالت کی تشفی کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ اس میں ان تمام افراد اور جماعتوں کے نتائج شامل ہونے چاہئیں جن کا اس موقع یا حالت سے تعلق ہوتا ہے۔

۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ

نتیجہ کے نظریہ صداقت کے جدید بیانات نے اس میں اور ترمیم کی ہے اور اب وہ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ کہلاتا ہے۔ اس نظریے کی سوسے نظریہ صداقت تک پہنچنے کا صحیح طریقہ فکر دکر دار کا عام تعلق یا ربط ہے۔ جب کسی عفویت کے عمل کا راستہ مسدود ہو جاتا ہے تو فکر اس مسئلے کو حل کرنا شروع کرتی ہے اور صداقت ان تصورات کا ایک ذیلیفہ یا تفاعل ہوتا ہے جو دکر دار کے مسائل کو تشفی بخش طریقے پر حل کرتے ہیں۔ اس حد تک جیسے اور ڈیوٹے دونوں کا مرکوزی تصور یہاں موجود ہے۔ انھوں نے صداقت کی ماہیت کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ اور صحیح راستہ اختیار کیا تھا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بیان کرنے کی کوشش

ث: اس نظریے کو اختصار میں و صاحت کے ساتھ چارلس ڈیوٹ مارٹن نے ایک مضمون میں بیان کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے (THE PREDICTION THEORY OF TRUTH) (صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ) یہ رسالہ مائنسٹ میں شائع ہوا جلد ۳۸، صفحہ ۲۸۶ و ۲۸۷ بعدہ کسی آنی اسے لیکس کی جدید کتاب (MIND AND THE WORLD ORDER) (دلوں و نظام دنیا) بھی اسی لفظ خیالی سے لکھی گئی ہے۔

دیکھو خصوصاً باب پنجم۔ لیکن میں نے جو توضیح کی ہے۔ اس کی بنیاد اس کا مضمون ہے دیکھو پلے ٹیپ کی تفسیر اس کے مضمون پر اور اس کا جواب یہ دونوں مائنسٹ کی اسی جلد میں شائع ہوئے ہیں۔

کی کہ صداقت اور کامیابی عمل کے باہمی تعلق کے کیا معنی ہیں تو پھر حیرت میں پڑ کر انھوں نے راہ گم کر دی خصوصاً جیسے شخصی تشفی اور عارضی موقع کے مطاببات کی تشفی پر زور دینے میں مذہب نظر آتا ہے، جیسا کہ ڈیوٹے نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔ لیکن یہی الزام ڈیوٹے کے بعض ان بحث پر بھی صادق آتا ہے۔ جو اس نے صداقت پر لکھے ہیں۔ اس کے خیال میں ڈیوٹے کی تصانیف میں کم از کم بعض اقتباس پائے جاتے ہیں جن میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صداقت کو افادیت کی ایک قسم بن جانے میں مشکل ہی سے کچھ باقی رہ گیا ہے۔ اب مسئلہ صداقت تک ہم پیشین گوئی کے تصور کے ذریعے پہنچیں گے، اور اسی صورت میں ہم اس قابل ہوں گے کہ صداقت و دکر دار کے باہمی تعلق کا ایک واضح وصف تصور حاصل کریں اور نتیجتی نظریے کو ٹھیک طور پر مشکل کریں۔

پیشین گوئی کیا ہے؟ یہ اس شے کی زبان میں توجیہ ہے جو تجربے کے کسی دائرے میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجربہ جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے ویسا ہی ہو تو پھر یہ پیشین گوئی صحیح ہے۔ صداقتوں سے ہماری مراد وہ پیشین گوئیاں ہیں جن کی تصدیق ہو چکی ہے اور ہم یہ مان لیتے ہیں کہ وہ پیشین گوئیاں جن کی تصدیق نہیں ہوئی یا جن کی تصدیق سبلی طریقے سے ہوئی ہے۔ خطائیں یا اغلاط ہیں۔ اب چونکہ پیشین گوئیاں جن کی تعداد عمل سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا تمام صداقتیں بھی ایسے ہی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اکثر پیشین گوئیوں کو اپنے تحقق کے لیے ایک عرصہ دراز درکار ہوتا ہے۔ یہ اس زمانے تک زندہ مفروضات کی شکل میں رہتی ہیں جب تک کہ ان کے تحقق یا اثبات کا وقت نہیں آجاتا۔ لیکن پیشین گوئی کے لفظ کو مستقبل ہی کی حد تک محدود کرنا ضروری نہیں۔ ماضی کے متعلق جو بیانات ہوتے ہیں ان سے یہ الزام آتا ہے کہ اگر مکان و زمان کے بعض شرائط پائے جاتے اور ان کا مشاہدہ کرنے والا کوئی ہوتا تو وہی تجربہ حاصل ہوتا جس کی کہ پیشین گوئی کی گئی تھی۔ تیقنات پیشین گوئیوں کے بعد ہوتے ہیں، اس معنی میں کہ وہ اس امر کی

پیشین گوئیاں ہیں کہ دوسری پیشین گوئی صحیح ہے یا غلط۔ یہ قول کہ ارسطو کی وفات ۳۲۲ ق۔ م میں ہوئی، ایک پیشین گوئی ہے۔ جب ایک شخص کہتا ہے کہ اس کو یقین ہے کہ ارسطو اسی سال مرا تو یہ دوسری پیشین گوئی ایک تین ہے۔ ابتدائی پیشین گوئی یقین سے عزیز محتاج و مستقل ہوتی ہے، لیکن یقین کی صداقت کا انحصار ابتدائی پیشین گوئی کی تصدیق پر ہوتا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری اکثر تصدیقات کا تعلق تینقات سے ہوتا ہے ذکر ابتدائی پیشین گوئیوں سے۔ یہ اس امر سے لازم آتا ہے کہ ایک یقین پر دوسرا دوسرا یقین معنی ہو اور نظری طور پر یہ ممکن ہے کہ تینقات کا ایک سلسلہ ہو جن سے ہر ایک کا انحصار دوسرے پر ہو اور سب سے پہلے یقین کی بنیاد ابتدائی پیشین گوئی پر ہو۔ گو مارس کا یہ بیان نہیں تاہم یہ اس کے نظریے سے ضرور لازم آتا ہے۔

ہیماں پر ایک اہم امتیاز کا قائم کرنا ضروری ہے۔ بعض پیشین گوئیوں کا تعلق براہ راست کردار سے ہوتا ہے، یعنی وہ یا تو کردار کے متعلق ہوتی ہیں یا ان اثرات کے متعلق جو کردار پر پڑتے ہیں۔ دوسری پیشین گوئیوں میں کردار صرف اس حد تک شامل ہوتا ہے کہ یہ اس تجربے کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے جس کے متعلق پیش گوئی کی گئی ہے۔ گونائی الذکر پیشین گوئیاں اس کی تفصیل کرتی ہیں کہ کسی غایت کے حصول میں کیا کیا جانا چاہیے، لیکن جہاں تک اس مخصوص پیشین گوئی کی صداقت و کذب کا تعلق ہے کردار پر اچھے یا برے اثرات کا سوال نہیں۔ لہذا صداقت کا زیادہ عمومی نظریہ جس کی رو سے تمام احکام یا تصدیقات اس شے کے متعلق پیش گوئیاں ہیں جن کی خاص حالات میں توقع کی جاسکتی ہے، متوقع تجربات و نیز کردار پر متوقع اثرات دونوں کے متعلق صحیح ہوتا ہے۔ صداقت کے مباحث کے لیے پیشین گوئی، افادیت یا تشفی بخش عمل سے زیادہ بنیادی قاطع غور یہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے کوئی شے پیشین گوئی کی صداقت و کذب سے متعلق نہیں سمجھی جاسکتی جس کی پیشین گوئی نہ کی گئی ہو۔ (مارس)

اس طرح صداقت کا نتیجی نظریہ پیشین گوئی والے نظریے میں مبدل ہو سکتا ہے اور کسی پیشین گوئی کے نتائج کو اس قدر وسیع کیا جاسکتا ہے کہ ان میں وہ اثرات جو کردار پر پڑتے ہیں نیز آئندہ کے تجربات دونوں شامل کیے جاسکتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کو ان مخصوص نتائج کی حد تک محدود کیا جاسکتا ہے جو کسی مخصوص پیشین گوئی سے صادر ہوتے ہیں یہ نتیجی نظریہ صداقت کی قوی ترین صورت نظر آتی ہے گو یہ ابھی ڈھل رہی ہے، اور نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی انتہائی شکل کیا ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ سوال بھی اٹھایا جاسکتا ہے کہ یہ پیشین گوئی والا نظریہ اپنی کامل صورت اختیار کرنے کے بعد ہمیں ڈیوے والے نظریے کے بنیادی اصول کو ترک کرنے کا مطالبہ تو نہ کرے گا۔

مسئلہ بدن و ذہن کا نتیجہ حلی

۱۔ مسئلہ بدن و ذہن کی طرف نتیجہ کا عام پہلو

زبان میں کوئی فرق و امتیاز اس قدر عین نہیں جس قدر کہ وہ فرق یا امتیاز جو ذہن و بدن میں پایا جاتا ہے۔ انسانی فکر کے آغاز ہی سے حکما و فلاسفہ نے ان کے باہمی تعلق کے مسئلے پر طاقت آزمائی کی ہے۔ صدیوں تک ہر زمانے میں فحول فلاسفہ نے ذہن و بدن کو اس کی قاطعیت پر قرار دیے جن کی تحویل کسی اور انتہائی شے میں نہیں کی جاسکتی اور ان دونوں بھی، جیسا کہ ہم نے نظریات حقیقت کے مباحث میں دیکھا، ذہن و بدن کے اعمال کی ثنویت کی تائید نہایت شدت و قابلیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے۔ اس خیال کو ولیم براؤن مشہور برطانوی معالج امراض نفسی نے انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کی آخری (۱۴) ادین اشاعت میں اچھی طرح ادا کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ذہنی فعلیت کی کسی مخصوص صورت اور اس کے بالمقابل عضویاتی متضائف یا مادی مادے میں ٹھیک کیا تعلق ہے؟ سرخ رنگ کے ایک ٹکڑے کے بصری ادراک کی خاص مثال کو اور اس پر غور کرو۔ اس تجربے کا عضویاتی متضائف ایک قسم کا اصل علیاتی تغیر ہے جو سطح قفائی کے ایک خاص حصے میں رونما ہوتا ہے، جس کو بالآخر سالمائی، ذروی و بین ذروی حرکات یا ارتعاشات کے حدود میں بیان

کیا جاتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس اخافت کی دونوں جانب۔ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ اس اقداس میں براؤن ذہنی فعلیت اور بدنی فعلیت کے امتیاز کو بدی اور انتہائی سمجھتا ہے، جیسا کہ اس کی آخری سطر سے خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہے۔ لیکن نتیجہ ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ ابتدا ہی اس امتیاز کی صداقت کے انکار سے کرتے ہیں۔ گو یہ امتیاز نہایت قدیم ہے اور اب بھی سرور آورہ علما اس کے قائل ہیں تاہم یہ مغالطہ آمیز ہے۔ بدن و ذہن دو نہیں، بلکہ وہ بنیادی و عین طور پر ایک ہیں۔ یہ ہے اس مباحثے کی طرف نتیجہ کا عام پہلو علاوہ ازیں نتیجہ کا اصرار ہے کہ بدن و ذہن کو علیحدہ قرار دینے سے فکرو انسانی کے لیے نہایت تباہ کن نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ کیونکہ اسی امتیاز کی وجہ سے مفکرین کے ایک گروہ نے ذہن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اپنے آپ کو بالکل بدن کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔ اس کی وجہ سے یکجانبی مادی و میکانکی فلسفہ پیدا ہو گیا۔ اسی گروہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسری قسم کا مفکر پیدا ہوا جس نے بدن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور ایک مذہباتی اور کمزور تصورات کو ترقی دی۔ ایسی تصورات غیر نافع اور اپنی تاثیر میں کمزور کرنے والی ہوتی ہے یہ قیاس و گمان و وہم سے کام لیتی ہے، خواب کی ایک دنیا تعمیر کرتی ہے اور اس عالم وجد و فطرت سے بچ کر جو فلسفی دعائی ہر ایک کو گھیرے ہوئے ہے۔ خواب کی دنیا میں پناہ گزین ہوتی ہے۔ اس طرح بدن و ذہن کی تفریق و امتیاز سے حیات کے مخالف و متضاد فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک یکجانبی اور غلط ہے۔ ان بری راہوں سے بچنے کے لیے ہمیں اس مقدسے ہی کا انکار کر دینا چاہیے جن پر یہ فلسفے مبنی ہیں۔ تجربے میں بدن و ذہن متحد ہیں۔ اب اس کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیویس کا نظریہ

ثبوت کے اس سوال کی طرف ڈیویس دو پہلو اختیار کرتا ہے۔ بعض دفعہ وہ بدن و ذہن کی وحدت کو علم متعارف اور اصول بدیہی کی طرح قبول کر لیتا ہے جن کو سوائے اس ثبوت کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کہ دوسرا نظریہ جو بدن و ذہن کو بالکل مختلف و جدا سمجھتا ہے۔ اس کے نتائج نہایت غیر عملی اور تباہ کن ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ نظریہ کہ بدن و ذہن غیر منفک طور پر ایک ہیں بہت زیادہ عملی ہے اور مفکر کو ان تمام پھندوں اور داموں سے محفوظ رہنے میں مدد دیتا ہے جو ان دو میں امتیاز و تفریق قائم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لہذا یہ عملی امور ہی وہ کافی ثبوت ہیں جن کی اس نظریہ کو ضرورت ہے۔

تاہم ڈیویس اس معاملے کو ہمیں پر چھوڑ دینے پر اکتفا نہیں کرتا وہ اس نظریہ وحدت کی نتیجی صورت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایک دلچسپ برہان پیش کرتا ہے۔ اس برہان کے دو قدم ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ہمارا طریقہ تکوینی ہونا چاہیے۔ ہم بدن و ذہن کی وحدت سے شروع کر کے اس کی تحلیل کے ذریعے مسئلے کو حل نہیں کر سکتے، ہمیں اس وحدت کو نشو و نما کا ایک عمل سمجھنا چاہیے جو بچے میں ایک ہے تو نوجوان میں دوسرا تندرست بالغ العمر میں اور ہے تو مرد ضعیف میں اور اس عمل کو اجتماعی سمجھا جانا چاہیے اور جانوروں اور انسانوں اور پودوں اور جانوروں میں مسلسل۔ یہ بالکلہ تکوینی یا ارتقائی نقطہ نظر مسئلہ بدن و ذہن کے نتیجی حل کے لیے نہایت اساسی چیز ہے۔ ثانیاً ڈیویس اسرار کے ساتھ بتلاتا ہے کہ اس نشو و نما کے عمل کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اور مسئلہ بدن و ذہن کا سمجھنا ان مدارج میں امتیاز قائم کرنے پر منحصر ہے۔ گو بدن و ذہن میں کوئی حقیقی امتیاز نہیں پایا جاتا لیکن اس عمل کے ارتقا میں جو ان کی وحدت ہے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ یہ مدارج کیا ہیں؟ نتیجہ کے لیے یہ نہایت

اہم سوال ہے۔

اولیٰ ترین درجہ جس کا ڈیویس امتیاز کرتا ہے نفسی طبیعی عضویت کا ہے۔ اس کی نمائندگی نباتات سے ہوتی ہے، جن کی خصوصیت عامہ وہ عضوی فعلیت ہے جس کو احتیاج، مطالبہ، تشفی کے الفاظ سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ خط کشیدہ الفاظ بالکل حیاتیاتی معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ احتیاج کے معنی "توانائی کا وہ تناؤ ہے جس کی وجہ سے بدن غیر قائم توازن کی حالت میں ہوتا ہے" مطالبے سے مراد وہ حرکات ہیں جو اطراف کے اجسام میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں کہ ان کا بدن پر اثر ہوتا ہے اور پھر اس کا مخصوص عملی توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ تشفی اس توازن کا حاصل کر لینا ہے جو نتیجہ ہے ماحول کے ان تغیرات کا جو عضویت کے عملی مطالبات کے تعامل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ نفسی طبیعی کے یہ معنی ہیں کہ طبیعی فعلیت نے مزید خواص حاصل کر لیے ہیں، جن میں وہ قابلیت بھی ہے جس کی وجہ سے اطراف کے واسطے سے احتیاجات کو ایک خاص قسم کی عملی تائید حاصل ہوتی ہے۔ بدنی ذہنی وحدت کے اس اولیٰ ترین درجے میں ہمیں توانائیوں کی عضویت حاصل ہوتی ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ اس عضویت کا مبداء کیا ہے، لیکن ہمیں اس کو ایک انتہائی تحریری واقعے کے طور پر تسلیم کر لینا پڑتا ہے۔ یہ بعض حادثات کی قابل شناخت صفت ہے۔ اس واقعے کو "ایک خاص قوت یا وجود کا ثبوت قرار دینا، جس کو حیات یا روح کہتے ہیں" ایک مخالف آمیز توجیہ کا اختیار کرنا ہے۔ ہمیں صرف ایک واقعے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کو بہترین الفاظ میں نفسی طبیعی عضویت کہا جاسکتا ہے طالب علم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حد نفسی طبیعی عضویت کا ایک مخصوص اصطلاحی استعمال ہے جس کو وہ تمام فلسفی جو اس جملے کا استعمال کرتے ہیں قبول نہیں کریں گے۔

کسی قدر بلند تر درجہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کسی مخصوص عضوی فعلیت

کے حصص کو ڈھکی مٹائی کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس مخصوص فعلیت کی مداخلت کا باعث ہوتے ہیں۔ ڈیوے اس درجے کو حقیقت کہتا ہے۔ اس کی اساس 'بنیاتی زندگی' میں ملتی ہے، لیکن اس کا پوری طرح تحقق اوقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ حیوانات کا ارتقاء نہیں ہوتا جو نقل و حرکت اور فاصلے پر عمل کرنے کی قوت سے مستفہ ہوتے ہیں۔ نفسی بدنی وحدت کے ارتقاء کے اس درجے پر جوابات یا ردِ عمل میں تیسرے پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے بعض مقاصد کو قبول کر لیا جاتا ہے اور بعض کو رد کر دیا جاتا ہے۔ یہی تیز حقیقت ہے۔

اس کے بعد احساس کا درجہ آتا ہے، اس کی وجہ عضویت کے جوابات کا اس حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جانا ہے کہ دور دراز فاصلے اور زمانہ مستقبل میں ہونے والی چیزوں کا بھی جواب دیا جاتا ہے کیونکہ اب عضویت کی فعلیتیں بالکل کمزور قسم کی ہوتی ہیں۔ معتدوہ مقیم یا با اصطلاحات دیگر مترقی و مکمل۔ یہی وہ مخصوص تناؤ پیدا کرتے ہیں جس کو ڈیوے احساس کہتا ہے۔ ایک مرتبہ جب احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ لامتناہی امتیازات کو حاصل کرنے اور برداشت کرنے کے قابل ہو جاتا ہے جو حیوانات کے زیادہ مرکب اور چالاک ہوتے ہیں وہ اس قسم کے متنوع احساسات رکھتے ہیں، لیکن ان کا انھیں وقوف نہیں ہوتا۔

ذہن وہ دوسرا درجہ ہے جس تک بدنی ذہنی وحدت پہنچتی ہے۔ یہ اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ایک ایسی مخلوق جو احساس سے پوری طرح متصف ہوتی ہے، دیگر زندہ مخلوقات کے ساتھ وہ مرتبہ تعامل قائم کرتی ہے جس کو زبان یا اعلاّم کہا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن ابتدا ہی سے اجتماعی واقع ہوا ہے۔ اس درجے میں اگر احساسات میں معنی

(FULFILLING) ۱

(PREPARATORY) ۲

(CONSUMMATORY) ۳

(ANTICIPATORY) ۴

پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے کچھ معنی ہوتے ہیں، ان کو نام دیے جاتے ہیں، جیسے آلام، لذت، بوج، رنگ، آواز، لمبہ، ذائقہ و دیگر صفات حسیہ اور ان کو اشیاء کی حقیقی صفات کے طور پر خارجیت بخشی جاتی ہے۔ تاہم یہ خارجی فطرت کو نفسیات میں تحویل کر دینا نہیں ہے۔ یہ صفات اشیاء میں ہر وقت اسی قدر ہیں جس قدر کہ عضوتوں میں حسب ذہن ظہور پذیر ہوتا ہے تو وہ طبعی و نفسی وجود کی وحدت کی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ بدنی و نفسی و انفرادی روح کی حیثیت سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ بدنی و نفسی اجزاء کی وحدت کی حیثیت سے جو بالکل اجتماعی ہیں۔ ذہن ایک محرک چشمہ ہے، ایک دائمی تغیر، جو پھر بھی محوریت تعلقات و ایلتانات رکھتا ہے اور ادخال، شہات و نتائج بھی۔

ڈیوے آگے چل کر نفس کو ذہن سے میز کرتا ہے۔ نفس ایک غیر فطری وجود نہیں اور ذہن یہ ہر ایک میں پایا جاتا ہے۔ بعض اجسام ممتاز طور پر نفس رکھتے ہیں جس طرح کہ بعض ممتاز طور پر خوشبو، رنگ، صلابت، کسی خاص شخص کے متعلق زور دے کہ یہ کہنا کہ وہ نفس رکھتا ہے یا اس میں عظیم الشان نفس پایا جاتا ہے بعض ایک قضیہ مسلمہ کا بیان کرنا نہیں جو تمام انسان پر قابل اطلاق ہو۔ اسی طرح بعض نفوس ارجح ہوتے ہیں لیکن سب نہیں۔ جب وہ عضویت جس کو نفس کہا جاتا ہے آزاد، متحرک و موثر ہوتی ہے، نیز ابتدائی انتہائی بھی، تو اس کو روح SPIRIT کہتے ہیں۔ لیکن ڈیوے

۱: اس آخری بیان کا مقابلہ اس چیز سے کر دو جو برآؤن نے اوپر کی ہے صفحہ ۲۲۱ اور اس سے جو ایسی نے کی ہے صفحہ ۲۱۰۔ ڈیوے کے نظریے کی توضیح میں جو ادھر اقتباسات نقل کیے گئے ہیں وہ اس کی کتاب EXPERIENCE AND NATURE (تجربہ و فطرت) سے لیے گئے ہیں، نیز وہ اقتباسات بھی جو آگے نقل کیے جائیں گے دیکھو باب ۱، ۲۔ ان کا استعمال اوپر کوڑٹ پیشکش کہنی کی اجازت سے

کیا گیا ہے۔

(SOUL) ۵

اس امر سے خوف زدہ ہے کہ نفس، حیات اور روح جیسے الفاظ پر صنیات کی کچھ ایسی ترجمی ہے کہ یہ سائنٹفک ہرگز نہیں بن سکتے۔ بہر حال اس کا خیال ہے کہ جن حقائق کو یہ تعبیر کرتے ہیں وہ انتہائی واقعات میں ڈیوے شعور کو بھی ذہن سے نمیز کرتا ہے ہر درجے پر ایک شعور ہوتا ہے۔ نفسی طبیعی عضوتوں کے درجے پر شعور تمام حقیقی بدیہی کیفی اختلافات کا مجموعہ ہے۔ ذہن بالعموم تمام مسمیٰ کا مترادف ہے لیکن شعور وہ معانی ہیں جن کا ہمیں کسی لحاظ و قوت ہونا ہے، اس طرح ذہن کا دائرہ شعور سے بہت زیادہ وسیع ہے۔

اس طرح ڈیوے متحدہ نفسی بدنی وجود کی ماہیت کا ایک بالکل حیاتیاتی نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ امر کہ اس کا یہ نظریہ نفس کے مادیاتی تصور سے کس قدر بعید ہے۔ مندرجہ ذیل بیان سے خصوصیت کے ساتھ واضح ہو جائے گا: ہر ذہن جس سے ہم تجربی طور پر واقف ہیں کسی عضویت پذیر بدن ہی کے تعلق سے پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا ہر بدن ایک فطری واسطے میں موجود ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ ایک مناسب تعلق رکھتا ہے: نباتات ہوا، پانی، آفتاب کے ساتھ اور حیوانات ان چیزوں اور نباتات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے تعلقات کے بغیر حیوانات فنا ہو جاتے ہیں؛ فالص ترین ذہن جن ان کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ (صفحہ ۲۴۷) اور نہ ہی اس نظریے میں ملائک یا کسی اعلیٰ ہستیوں کی طرف اشارہ ملتا ہے جو ارتقاء کے آئندہ مارج میں بروز کریں گے، جیسا کہ انگریز ڈران ملائک کا ذکر اپنے نظریے میں کرتا ہے جس کا اوپر بیان ہوا نتیجیت کا یہ ایک اہم اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین قسم کی انسانی عضوتیں ارتقائی عمل کا اوج کمال ہیں۔ ایسی انسانی عضوتیں نفسی بدنی وحدتیں ہیں اور ان ہی میں کی اعلیٰ ترین کو ارواح کہا جاسکتا ہے۔ درمیان فرقہ نے لکھا تھا کہ۔

”روح جو ہمارے ساتھ پیدا ہوتی ہے جو ہماری زندگی کا گویا ستارہ ہے۔ کسی اور جگہ سے طلوع ہوئی ہے“

اور دور سے آئی ہے“
محض نیاں اور عربانی مطلق ہمارا مبداء نہیں،
بلکہ نور کے بادلوں کے ساتھ خدا کے ہاں سے ہم آئے ہیں جو ہمارا
مبداء و ماوری ہے

یہ ایک خوب صورت نظم ہے لیکن ڈیوے کی قسم کے فلسفی کے لیے یہ محض خرافات ہے، لیکن جیسے اور شکر درمیان کے اس تصور کے ساتھ شاید زیادہ موافقت کریں گے۔

۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ

ہائیڈیچ بوڈ نے، جو ڈیوے کا ایک شاگرد ہے، اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان شعور اور نفسیات ہے: (CONSCIOUSNESS AND PSYCHOLOGY) اور (CREATIVE INTELLIGENCE) (عقل تخلیقی) میں مشائے ہوا ہے، بدن و ذہن کے مسئلے سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ یہاں ڈیوے کے نظریے ہی کی مانند ایک نظریہ پیش کرتا ہے، لیکن اس مسئلے تک اس اساسی امتیاز کی راہ سے پہنچتا ہے جو نفسیات میں شعور کے مرکز اور حاشیے کے درمیان قائم کیا جاتا ہے۔ بوڈ کے خیال میں یہ امتیاز سارے شعور میں کسی حد تک ضرور پایا جاتا ہے، لیکن اس کی روایتی توجہات سب کی سب مغالطہ آمیز ہیں۔ ہمیں کسی تجربے (مثلاً کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش) کے حاشیے سے تعلق رکھنے والی کیفیت کو اس تجربے کے تفاعل یا وظیفے کی طرف محض ایک اشارہ سمجھنا چاہیے جو کسی مزید تجربے کی گویا ایک تلویح ہے۔ بالفاظ دیگر ہر تجربے کی نوعیت دو گونہ ہوتی ہے۔ وہ ایک کام کا تعین کرتا ہے اور ایک راستہ بتلاتا ہے۔ لہذا تجربے میں مرکزی اور حاشیے سے تعلق رکھنے والی اشیاء کے درمیان حقیقی امتیاز فعلی ہے نہ کہ سکونی۔ عقل محض اس قابلیت کا نام ہے جو کردار میں ممکن

نتائج کا خیال رکھ کر زیرمک کرتی ہے۔ وہ فعلی وحدت جس میں یہ قابلیت پائی جاتی ہے۔ ذہن نہیں اور نہ بدن ہے بلکہ ان دونوں کی مکمل وحدت۔

اس بیان کو واضح کرنے کے لیے بوڈا سترے کی مثال کا استعمال کرتا ہے۔ اگر کسی سترے کی دھار تیز نظر آئے تو اس کے ساتھ ساتھ ایک گویا استوائی جواب بھی ہوتا ہے اگر کسی ابتدائی جواب فعل ظاہر ہو جائے تو وہ کالٹنے کا فعل ہوگا۔ لیکن یہ ظاہری فعل رکنا ہوتا ہے اور اس طرح سترے کی دھار کے تیز ہونے کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ ظاہری جواب کے رکنے رہنے کی وجہ سے ایک نئی قسم کا نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ جو یہ تعبیر کرتا ہے کہ صفت کالٹنے کی ہے یا شے کے آئندہ وقوع پذیر ہونے والے فعل کی سبکدوشی جو چیز تمام دیگر اشیاء کے متعلق ہے۔ یہ وہ تہیجیات ہیں جو عضویت کو ان نتائج کی طرف دہری کرتے ہیں جو ابھی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ آئندہ حقیقی بن سکتے ہیں۔ جب کبھی ایک ممکنہ نتیجہ کسی عضویت کے لیے نتیجہ بن جاتا ہے تو یہی عضویت ایک بدنی ذہنی وحدت ہوتا ہے۔ شعور کی جو شے تشکیل کرتی ہے وہ مستقبل کا ضبط ہے جو حال بن گیا ہے اور شعور سے بدن خارج نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہی مقدمہ کلی ہیں۔ یہ نظریہ ڈیوٹے کے نقطہ نظر کے بالکل مطابق ہے اور اسی کی ایک حیثیت کو نمایاں کرتا ہے۔

۴۔ نتیجہ کے نظریہ بدن و ذہن کے چند فروعات

اب ہم فلسفے کے چند اساسی مسائل پر اس نظریے کے اطلاقات کے متعلق غور کریں گے جس کی ہم نے اوپر توضیح کی، ان مسائل کے جوابات کا تعین اس عام نظریے سے ہوتا ہے۔

(۱) اختیار کا مسئلہ:- اگر نتیجہ کا بدن و ذہن مان لیا جائے تو کسی خاص موقع پر عمل کرتے ہیں انسان کے آزادی ارادہ کی قابلیت کے متعلق کیا رائے قائم ہوتی ہے؟

کیا انسانی آزادی حقیقی شے ہے یا محض الباس؟ اگر حقیقی ہے تو کیا یہ انفرادی ہے یا اجتماعی؟ اخلاقیات مذہب میں یہ نہایت اہم و انتہائی سوالات ہیں اور نتیجہ کا ان کی طرف جو پسلو ہے اس کی بنا پر ان کے بدن و ذہن کی وحدت کا عام حیاتیاتی نظریہ ہے۔

انسان کو حقیقی طور پر آزاد ہونے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ پہلی مطلق لادبی شرط تو یہ ہے کہ اس کے خارجی اعمال کے ارتکاب میں مداخلت نہ کی جائے اور کوئی مزاحمت نہ ہو۔ لیکن مزاحمت سے آزادی محض صوری آزادی ہے۔ انسان کو ان قوتوں پر بھی قابو ہونا چاہیے جو مقاصد کی تکمیل و خواہشات کی تشفی کے لیے ضروری ہیں۔ تاہم خواہش کی تشفی اور آئندہ مقاصد کے حصول کی آزادی ایک مدد تک تو ان ہستیوں کے لیے ہی ممکن ہے جو حسیات و احساس کے درجوں میں ہیں۔ حقیقی آزادی میں یہ دونوں شرائط داخل ہیں، نیز عضویت ایک ایسا مکمل نظام جسمی بھی رکھتا ہے جو بعید اور دور رس غایات کے انتخاب کے لیے ابتدا کرنے اور سوچنے کی قوتوں کو ممکن بناتا ہے۔ صرف افراد انسانی میں اس قسم کی آزادی ہوتی ہے اور انسانوں میں اس کے مختلف درجے ہیں۔ جن افراد کے نفس ہوتے ہیں وہ ان افراد کی برنسیت، جو اس قسم کی لطیف عضویت کے مالک نہیں جو نفس کے لیے ضروری ہے، زیادہ آزاد ہوتے ہیں اور جن میں ادراج ہوتی ہیں۔ ان میں یہ آزادی اور زیادہ ہوتی ہے۔ تاہم یہ انسانی آزادی عالم فطرت کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے۔ ڈیوٹے اس کو بڑی خوبی کے ساتھ ادا کرتا ہے جس ذہن نے کہ اپنے تجربے کے لیے کشادہ کر رکھا ہے اور جو تعلیم و تادیب کی وجہ سے پختہ ہو گیا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کی خواہشات و اذغالت خواہ وہ کردار کے دائرے میں ہو یا علم کے کائنات کے انتہائی مقیاسات نہیں، لہذا یہ بالآخر فانی و سرلیع الزوال ہیں۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا یہ عہد شباب و لا قوت و کمال کا اختیار بھی تو ایک خواب نہیں جو بالکل بھلا دیے جانے کے قابل ہو۔ جب ہم نے اپنی فکر کو پوری طرح استعمال کر لیا اور اپنی حقیر قوت کو اشیاء کے متحرک و غیر متوازن

میں خرچ کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ گونا گونا گوتہ ہیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قسمت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جو اس کائنات میں اپنا وجود رکھتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس قسم کی فکرو کوشش بہتر چیزوں کے منفعہ مشہور پر آنے کی ایک شرط ہے۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے یہی ایک شرط ہے کیونکہ صرف یہی ہمارے حیطہ قدرت میں ہے۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حقیقی آزادی اجتماعی چیز ہے۔ انسانی اشتراک ہی سے اعلیٰ ترین انسانی کمالات کا تحقق ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن ابتدا ہی سے مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ لہذا آزادی اجتماعی و معاشرتی چیز ہے۔ ہم ان ہی اجتماعی نظامات میں آزادی کے اعلیٰ ترین درجے کا تحقق پاتے ہیں جہاں ہر قسم کا تخلیقی کام ہو سکتا ہے۔ اسی وقت انسان اعلیٰ کمال حاصل کر سکتا ہے۔ جب وہ اپنے بنی نوع کے ساتھ دنیا کو بہتر بنانے کے لیے کام کرے، اور اسی قسم کے کام میں وہ اپنی آزادی کا جہاں تک ممکن ہو سکے پوری طرح تحقیق کرتا ہے۔ فلسفے کے افادات میں سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ یہیں یہ سکھاتا ہے کہ ہمارے مشترکہ حاجات اور نعیب العیون کا تحقیق اشتراک و معاونت باہمی کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ جنس ہومس کے اصناف میں جن کو ڈیوٹے پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے؛ فلسفہ محرکات فراہم نہیں کرتا۔ لیکن وہ افراد انسانی کو بتاتا ہے کہ وہ اس کام کے کرنے کے لیے جس کو وہ کرنا ہی چاہتے ہیں بے وقوف نہیں۔ یہ ہماری ان امیدوں کے لیے جن پر ہمارا سارا انحصار ہوتا ہے، فکری انسانی کا وسیع ترین منظر کھول دیتا ہے، اور موسیقی کے اس تار کو چھڑ دیتا ہے جس کی آواز دیار معلوم سے آتی ہے۔

(ب) بقائے روح : بدنی نفسی و مدت کے اس نظریے کی رو سے نتیجہ کا خیال بقائے

ملہ : دیکھو ڈیوٹے کی محاورہ بالکتاب صفحہ ۴۲۰۔

روح کے متعلق کیا ہو سکتا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈیوٹے ان اقدار کے تحفظ کے متعلق اپنے یقین کا اظہار کرتا ہے جن کا ہم اپنی کوشش سے تحقق کرتے ہیں۔ اتنی بات تو اس کے اس بیان سے لازم آتی ہے کہ گونا گونا گوتہ ہیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قیمت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جس کا وجود پایا جاتا ہے۔ اس طرح اس قسم کے اجتماعی یا مدنی بقایا بقائے اثرات پر یقین کیا جا سکتا ہے۔ بنی نوع انسان جو بھی تغیرات پیدا کرتی ہے۔ ان کا فطرت پر دائمی نشان باقی رہتا ہے۔ وجود کل تغیرات کے وہ نہیں ہوتا جو وہ ہے۔ لہذا جتنے زیادہ اقدار کام تحقق کریں گے جس قدر زیادہ اصلاحات کا آغاز کریں گے اور انہیں تکمیل کو پہنچائیں گے، اسی قدر ہم وجود کے معنی کی زیادہ خدمت کر سکیں گے۔ لیکن اس نظریے کی رو سے بقائے شخصی ناممکن ہے۔ اجسام سے علیحدہ ہو کر خالص ذہنوں کا وجود نہیں۔ جس طرح حیوان مرنے کا اس طرح انسان بھی مرنے کا ہے، اس کو بقا کی کوئی امید نہیں کیونکہ تمام چیزوں کے ضل پذیر ہونے کے بعد کوئی زندہ ارادہ باقی نہیں ہو سکتا۔

ماورائیت کی تمام صورتوں کی طرف سے منہ پھیر لینے اور اپنے ذہن نفس اور روح کے نظریے کو حیاتیاتی اساس پر قائم کرنے کی وجہ سے نتیجیت کے ٹال ان ارواح علویہ کی بستی اور نفوس ابدیہ کے مسکن کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کا معمار و صنایع خدا ہے۔ اور نہ ہی اس کے پاس اس بلندی پر ایمان لانے کا کوئی موقع ہے جو نہایت بلند ہے، جس کو غنی سن نے اپنی ایک نظم میں (BY AN EVOLUTIONIST) نہایت حسن و خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے۔

میں ضعیفی کی برکت زدہ چوڑیوں پر چڑھا اور میں نے ماضی کے میدان پر ایک نظر ڈالی جہاں اکثر اپنے جسم کے ساتھ ایک ادنیٰ خواہش کے دلدل میں پھنس چکا ہوں، لیکن اب میں کسی جانور کے پکارنے کی آواز نہیں سنتا؛ آخر کار انسان خاموش ہو جاتا ہے۔ جب وہ اپنی زندگی کی بلندیوں پر کھڑا ہوتا ہے اور اس کی نظر کے سامنے وہ بلندی ہوتی ہے جو بہت زیادہ رفیع و منیف ہوتی ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ ٹیٹن یہاں شخصی بقا کا ذکر کر رہا ہے اور نتیجیت کی ارتقایت شخصی بقا کے یقین کے بالکل معارض ہے جس طرح کہ وہ روح کے اس وجود سابق کے یقین کے ہی خلاف ہے جس کو ورڈس ورتھ نے اپنے نفس اشعار میں ادا کیا ہے اور جو ادھر نقل کیے گئے۔ روح کے ان دونوں تصورات کا ترک کرنا نتیجیت کے نفسی بدنی وحدت والے نظریے کے عملی نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔

ولیم جیمس اور اس کے بعض نتیجیت کے ماننے والے تلامذہ، جو آلتینہ کی بہ نسبت مذہب کے زیادہ دوست ہیں، اس نظریہ وحدت کے ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ جیمس نے اپنے مشہور خطبے میں جو (INGERSOLL LECTURE ON IMMORTALITY) کے عنوان سے مشہور ہے (بقا پر انگریزوں کی لکچر) بدن ذہن کے تعلق کے الفاظ "والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن ذہن کا محض ایک آلہ ہے اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے تعلق کے الفاظ "والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن ذہن کا محض ایک آلہ ہے اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے اس آلے سے نجات حاصل کر سکتا ہے وہ کسی "علوی یا اور دوسرے قسم کے بدن کو اپنے اظہار و نمود کے لیے حاصل کر سکتا ہے جیسے کاغذی عقیقہ اس دلچسپ خط میں نہایت خوبی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے جو اس نے اپنی بہن کو لکھا تھا جو بہتر مرگ پر تھی۔ اس میں اس نے لکھا تھا کہ تمہاری روح اپنے بدن سے رہا ہونے کے بعد اپنے کو ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوگی۔ لیکن ڈیوٹے کے تلامذہ کے لیے یہ یقین ہمارے اس حیاتیاتی علم کے خلاف ہے جو نباتات سے انسان تک ایک تسلسل پاتا ہے اور ذہن و بدن کو غیر متکثر طور پر وابستہ سمجھتا ہے۔

۱۰: دیکھو مکاتیب ولیم جیمس (LETTERS OF WILLIAM JAMES) جلد اول صفحہ ۳۰۔

باب

نتیجیت کا نظریہ قدر

نتیجیت کا عام نظریہ قدر

صفحات بالا میں جو توضیح پیش کی گئی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت کو نظریہ قدر سے عام طور پر نہایت دلچسپی ہے کہا جا سکتا ہے کہ تمام نتیجہ کا اس معاملے میں حقیقی اتفاق ہے۔ جب ڈیوٹے معنی یا قیمت کو صداقت سے میسر کرتا ہے اور معنی کو وسیع تر قاطعیت پر یہ قرار دیتا ہے تو اس سے نظریہ قدر کے طرف اس کا میلان ظاہر ہوتا ہے اور جب اسے ڈیوٹے کو قیمت صداقت کو محض ایک قسم کی قیمت سمجھتا ہے تو وہ بھی اسی میلان کا اظہار کر رہا ہے۔ جیمس کے الفاظ میں: صداقت خیر کی ایک نوع یا قسم ہے، وہ (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) خیر سے ایک جدا قاطعیت پر نہیں جو اسی درجے کا ہو۔ نتیجیت کی تعریف ہی تقریباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک فلسفہ ہے جو مسئلہ قدر کو فلسفہ کا بنیادی مسئلہ قرار دیتا ہے۔

نتیجہ میں نہ صرف عام طور پر اس امر پر اتفاق ہے کہ قیمت فلسفہ کا مرکزی مسئلہ ہے، بلکہ قیمت کی ایک عام تعریف بھی ایسی پیش کی جاتی ہے۔ جس کو سارے نتیجہ قبول کرتے ہیں۔ یہ تعریف نتیجیت کی تاریخ میں ابتداء ہی میں وضع کی گئی اور اس کو نتیجیت کا ایک اہم اعتقاد قرار دیا جا سکتا ہے جب جیمس نے اپنی کتاب THE WILL TO BELIEVE (ارادۃ الیقان)

کے کسی مضمون میں کہا کہ خیر کی ماہیت محض مطالبے کی تشفی ہے تو اس نے خیر کی ایک تعریف مشکل کی جس پر اس کا ایک عرصہ دراز تک یقین تھا اور جو اس کتاب اصول نفسیات

PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY میں مندرج ہے۔ شکر نے اس اصول کو لیا اور یہ اس کی انصاف کا سنگ گوشہ قرار پایا۔ اپنی ایک ابتدائی تصنیف میں وہ لکھتا ہے: خیر و شر اپنے وسیع و ابتدائی معنی میں کسی مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

خیر وہ ہے جو کسی مقصد کی طرف مودی ہوتا ہے اور شر وہ جو اس کے مخالف و معارض ہوتا ہے۔

یونیورسٹی آف شکاگو کے گرائیوٹ اسکول میں ایچ ڈیو اسٹوارٹ نے جو ڈیوٹے کی ہدایت و رہبری میں کام کر رہا تھا، ایک مضمون لکھا ہے جس کو تمام آلائیہ تصبیحات کے تفسیر و قدر کے لیے نہایت اہم قرار دیتے ہیں۔ اس کو ڈیوٹے نے (STUDIES IN LOGICAL THEORY) میں ۱۹۰۳ء میں شائع کیا اور اس کا عنوان (VALUATION AS A LOGICAL

PROCESS) (تفہیم بحیثیت ایک منطقی عمل کے) تھا۔ اس اہم مضمون میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے کہ تمام حصول علم یعنی تمام تصدیق و توجہ کسی قیمت یا غایت کے حصول کے لیے ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے عمل تصدیق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: سب سے پہلے احتیاج یا عدم کفایت کا احساس ہونا چاہیے، اور بعض دفعہ اس سے قبل جو اس کو کچھ شدید ناگمانی صدر بھی پہنچ سکتا ہے، جہاں ہمارے توجہ کو فوری عمل کی ضرورت کی طرف مبذول کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ ضرورت یا احتیاج کا یہ احساس ایک متعین صورت اختیار کرنے لگتا ہے اور بالآخر کسی غایت یا مقصد کا کم و بیش واضح و تمیز و مثال میں اپنا اظہار کرتا ہے جس کی طرف فاعل خواہش کی وجہ سے کھنچ آتا ہے اور اس میں خود راہبیت جذبہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔ یہ وہی ڈیوٹے کی ابتدائی زمانے

کی پیش کردہ تشبیہ کردہ، احتیاج مطالبہ تشفی جس کو اوپر زندہ عضویوں کی ادنیٰ ترین ضرورتوں کے لیے بھی ضروری معیار قرار دیا گیا تھا۔

اس طرح نتیجہ کے نزدیک قیمت کا تعین اس خواہش یا مطالبے یا احتیاج کی تشفی سے ہوتا ہے جس کو آنگی یا عشب البحر جیسی ادنیٰ ترین عضویتیں ہی محسوس کر سکتی ہیں۔ ہم اب اس امر کا بدرجہ ادلی اعتبار کر سکتے ہیں کہ اگر قیمت کی تشکیل اس قسم کی تشفی سے ہو سکتی ہے تو پھر کسی بھی احتیاج یا خواہش کی تشفی ایک قیمت ہو گی۔ ڈیوٹے نے نتیجہ کے اس عام نظریہ قدر کو خوب ادا کیا جب اس نے کہا کہ کسی بھی قسم کی قیمتیں نادر اور دل فیروز مواقع ہی کی خصوصیات نہیں؛ جب بھی کسی شے کی آؤ جھگت کی جاتی ہے اور اس کا انتظار کیا جاتا ہے، جب بھی کوئی شے نفرت و احتجاج پیدا کرتی ہے تو قیمتیں پیدا ہو جاتی ہیں؛ گو یہ انتظار ایک لمحے ہی کا کیوں نہ ہو اور یہ نفرت کسی دوسری چیز کی طرف نظر ڈالنے ہی سے ظاہر نہیں نہ ہو..... بدیہی قیمتوں کے متعلق، یعنی ان قیمتوں کے متعلق جو وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جن سے لطف و کیف حاصل کیا جاتا ہے۔ کوئی نظریہ نہیں، وہ صرف وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان سے مسرت حاصل کی جاتی ہے؛ اس کے سوا کچھ نہیں؛ ہم خواہش کی بدیہی تشفی کے اور اس کی ایسی قیمت تک نہیں جاسکتے اور زیادہ انتہائی ہو۔ لیکن ہم ان بدیہی قیمتوں پر ان کے باہمی تعلق کے نقطہ نظر سے تنقید کر سکتے ہیں اور ہمیں کرنا بھی چاہیے۔ اسی تنقید کی وجہ سے ہم ایک معیار تنقید اختیار کر سکتے ہیں۔ اب نتیجہ کے لیے یہ معیار کیا ہے؟

۱: دیکھو جان ڈیوٹے کی کتاب، تجربہ و فطرت (EXPERIENCE AND NATURE)

صفحہ ۴۰۴، ص ۴۰۴۔

۲: دیکھو ایف، ایس ایس شلر کی کتاب (STUDIES IN HUMANISM) صفحہ ۱۵۲۔

نظریۂ اصلاحیت

اس معیار کو تلاش کرنے کا مقام تہجیہ کا نظریۂ اصلاحیت ہے۔ اصلاحیت جس لفظ کا ترجمہ ہے (MELIORISM)۔ وہ ایک لاطینی لفظ (MELIOR) سے ماخوذ ہے جس کے معنی بہتر کے ہیں۔ یہ لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اولیہ وہ نظریہ ہے جو غنولیت و درجائیت کے مخالف ہے اور اس کی رو سے دنیا انسانی گوشتوں سے (بشرطیکہ ان کی صحیح طریقے سے دہری کی جائے) بہتر بنائی جاسکتی ہے۔ ثانیاً یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے دنیا بالکل بری ہے اور ذاتی کامل بتنی کہ یہ ہو سکتی ہے بلکہ یہ رفتہ رفتہ بہتر کامل ہوتی جا رہی ہے۔ یہی دوسرے معنی ہر برٹ اسپنسر کے ذہن میں تھے جب اس نے اس نظریے کا ذکر کیا کہ زندگی ایسی بن رہی ہے کہ اس سے آئندہ الم کی بہ نسبت لذت زیادہ حاصل ہوگی، لیکن جس نسل نے پہلے معنی کو مقبول خاص دعام بنایا۔ چنانچہ اس نے لکھا ہے: اس سے مراد میں اس عقیدے سے لوں گا جس کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم میں نہ صرف شر کو کم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے (اس سے تو کسی کو انکار ہی نہیں ہو سکتا) بلکہ ہم میں ایجابی خیر کی مقدار کو زیادہ کرنے کی بھی قابلیت موجود ہے۔ سسکی کہتا ہے کہ اس نے یہ لفظ (می لیورزم) جارج ایٹ سے لیا جس نے کہا تھا: میں نہیں جانتی کہ میں نے میرے سوا کسی کو می لیورٹ کا لفظ استعمال کرتے سنا ہے۔

جس نے اس لفظ کو یا تو جارج ایٹ سے لیا یا سسکی سے (ثانی الذکر سے لینے کا احتمال زیادہ معلوم ہوتا ہے) اور اس کو ایک خاص نتیجہ یعنی بہنائے جس کے خیال میں اصلاحیت

اس امر کو مستلزم ہے کہ دنیا میں رہنے ہیں اور ان کا اسناد اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان ان بہتوں کے ساتھ اشتراک عمل کرے جو چیزوں کی اصلاح میں دلچسپی رکھتی ہیں۔ ہر شخص کے اسناد اور ہر اس اتصال کی وجہ سے جو اس کثرت و تعدد والی دنیا کے حصوں میں قائم ہوتا ہے یہ دنیا کسی قدر بہتر ہوتی جاتی ہے۔ جیسے نے ان غیر انسانی شرکار کی فرست شخصیت ترتیب نہیں دی ہے، جو ان کے اسناد میں انسان کے ساتھ اشتراک عمل کرتے ہیں، لیکن اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ان سے اس کی مراد ایک۔ محدود خدا اور ان صالحین کی ارواح ہے جو اس جہان فانی سے گزر چکی ہیں، کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے جس بقائے روح کا قائل تھا۔

جس کی اصلاحیت سے تئیں کا ایک معیار لازم آتا ہے۔ ہیں ان بدیہی قیوتوں کی ترتیب اسی لحاظ سے کرنی چاہیے جس لحاظ سے کہ انھوں نے دنیا میں اصلاح کی ہے۔ جن اعمال کے نتائج آخر میں چل کر بہتر نکلتے ہیں وہ دوسرے اعمال سے بہتر ہوتے ہیں، یعنی ان سے تشفی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی ہے اور یہ زیادہ قیمت رکھتے ہیں۔ اس طرح اصلاحیت کو قیوتوں کی تنقید اور ان کو اچھے بُرے سلسلے میں ترتیب دینے کی طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ جس نے قیوتوں کی تنقید کا یہ معیار برطانوی افادیہ سے لیا ہے۔ اخلاقیات کے اس مسلک کی رو سے قیمت کا تعین بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت ہوتا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل کا یہی نظریہ تھا اور جس نے اپنی کتاب تہجیت کو جس میں اصلاحیت کا نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ مل ہی کے نام سے معنون کیا۔ جب ہم قیمت کی تعریف کو لذت خواہ سے بدل کر کسی طلب یا ضرورت و احتیاج کی تشفی قرار دیں، یعنی لذتیت کو ترک کر دیں (اس نظریے کو کہ لذت ہی لذت صرف بدیہی قیمت ہے) اور بعض لذت کی بجائے احتیاج کی حیاتیاتی تشفی کو رکھیں تو ہمیں قیمت کا کسی قدر مختلف نظریہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی مسرت کے اصول کو اس حیاتیاتی نظریے کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ اب اس معیار کی صورت یہ ہوگی: احتیاجات کی حقیقی زیادہ تعداد کی تشفی

ہوگی اسی قدر قیمت کی مقدار زیادہ ہوگی۔ نظریہ اصلاحیت میں قیمتوں کی تنقید کا یہی اصول شامل ہے۔ تشفی کی کل مقدار کے از دیاد سے ہم دنیا کو بہتر بنا سکتے ہیں۔

لیکن ایک اور معیار جیسے کی اصلاحیت کے نظریے سے لازم آتا ہے اور اس کا تعلق رخصوں کے انسداد میں اشتراک عمل اور از دیاد تشفی کے تصور سے ہے۔ جس حد تک اشتراک عمل انفرادی و اجتماعی مسابقت پر غالب ہوتا ہے تشفی کا از دیاد ہو جاتا ہے اور ہوتا ہے۔ اسی طرح احتیاج و طلب و تشفی ہی کے عمل میں ایک عین ترقی کی احتیاج پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ اشتراک عمل کی احتیاج ہے۔ نتیجہ کے لیے اس احتیاج کی تشفی ایک بے مثل قسم کی تشفی ہے، کیونکہ اسی پر بہت ساری دوسری احتیاجات کا انحصار ہوتا ہے، ہم اس احتیاج کو دوسری محض بنانا تو حیوانی احتیاج سے بالاتر کہہ سکتے ہیں، گو اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ احتیاج نباتات و حیوانات میں موجود ہے، لیکن یہ انسان ہی میں اگر شعور سے متصف ہوتی ہے اور اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ موجودات کے انسانی درجے ہی کے ساتھ منقص ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے قیمت کی تنقید اس امر کو فرض کرتی ہے کہ اشتراک عمل کی ضرورت یا احتیاج دوسری احتیاجات پر مقدم ہوتی چاہیے۔ حیات انسانی کا پہلا قانون تحفظ ذات نہیں بلکہ اجتماعی اشتراک عمل ہے۔

اس طرح نتیجہ کے نظریہ قیمت میں ایک عین تضاد و تنازع پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ نتیجہ کے لیے قیمت سے مراد احتیاج یا خواہش کی فوری تشفی ہوتی ہے لیکن بعض دفعہ اس سے مراد اشتراک عمل کی احتیاج کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجہ چکے سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اشتراک عمل کی احتیاج کی تشفی سے دوسری تمام احتیاجات کی تشفی ہو جائے گی مان کے نظریہ اصلاحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ دنیا کے رخصوں کے انسداد میں اشتراک عمل کرنے سے تشفی کی کل مقدار میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔

اولاً یہ ان ابتدائی احتیاجات کی جو پہلے ہی سے موجود ہیں۔ زیادہ تشفی کر سکتا ہے۔ ثانیاً یہ نئی احتیاجات پیدا کر سکتا ہے اور ان کو تشفی کر سکتا ہے۔ لیکن نتیجہ کی بد قسمتی سے اشتراک عمل حقیقی خواہشات کو ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہذا ایک قسم کی قیمت دوسری قسم کی قیمت کو فنا کر سکتی ہے۔

بعد میں نتیجہ نے جیسے کی اصلاحیت میں ترمیم کی خصوصاً غیر انسانی شرکاء کے تعاون کے خیال کو ترک کر دیا گیا۔ دنیا کے بہتر بنانے میں ہمیں صرف انسان ہی کے اشتراک عمل پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ آٹونے اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے: خدا کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا جاسکتا ہے اور انسان کا دوست صرف انسان ہے، ہمیں نتیجہ کے نزدیک قیمت کا جو نظریہ عام طور پر مقبول ہے وہ اصلاحیت ہے اور وہ اس معنی میں سمجھا جانا چاہیے کہ افراد انسانی دائرہ اشتراک عمل سے دنیا کو غیر محدود طور پر بہتر بنانے کی قابلیت رکھتے ہیں اور اصلاح کے اس عمل میں انھیں کسی کی مدد کی احتیاج نہیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجہ انسان کی اس عین ترین احتیاج کی جو سرمدیت کی تمنا میں اپنا اظہار کرتی ہے ہرگز تشفی نہیں بخش سکتی۔ فحول فلاسفہ نتیجہ اس احتیاج کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں لیکن اس کو وہ ایک کمزوری سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ویلوے لکھتا ہے: ابدیت کی صورت میں؟ یا انسان کی صورت میں؟ میں اول الذکر نصب العین کی جمالیاتی لطافت حسن سے متاثر ہوتا ہوں، اور کون نہیں ہوتا؟ انسان کی زندگی میں استراحت و آرام کے بھی غلطے ہوتے ہیں بعض غلطے ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انسان راحت و اطمینان چاہتا ہے اور دنیا کے اس دائمی مطالبے سے کہ اٹھ اور مصروف کار ہو، نجات چاہتا ہے اور خلوت کا خواہاں ہوتا ہے؛ اور اس متحرک کائنات کی زندگی جو ذمہ داریاں ہم پر عائد کرتی ہے ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہیں۔ ہم خواب ابدی کے خیال پر منصفانہ طور پر غور کرتے ہیں۔ ماورائے نقطہ (ماشر اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

نظر سے ابدیت کی تمنا انسانی امتیاجات میں سب سے زیادہ عمیق اور سب سے زیادہ قابل قدر امتیاج ہے۔ لیکن نتیجہ کے نقطہ نظر سے یہ ایک کمزوری ہے جسے انسان کو دوسرے معاشری اغراض میں دلچسپی پیدا کر کے دفن کرنا چاہیے۔

۲۔ قیمت کی اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق

اسٹورٹ نے اس مضمون میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ایک اصول کی صراحت کی ہے جس کو نتیجہ نے عام طور پر قبول کر لیا ہے، وہ یہ ہے کہ صحیح معنی میں تمام اقدار یا تو اخلاقیاتی ہیں یا معاشیاتی۔ طبیعی اشیاء اور سائنس کی قیمتیں عموماً معاشیاتی قیمتوں میں تحویل کر دی جاتی ہیں اور فن و مذہب کی قیمتیں اخلاقیاتی قیمتوں میں۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہر حالت میں یہ تحویل کس طرح عمل میں آتی ہے۔ لیکن ہم پہلے اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت کے باہمی تعلق پر غور کریں گے۔

(۱) اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت :- قیمت کی یہ دو قسمیں بالکل متضاد ہیں کیونکہ وہ ایک ہی عمل تین کی دو جانب ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایسا ہر عمل گویا عضو یہ کا ماحول ہے کہ ساتھ تطابق ہے، تو جن ذرائع کا اس تطابق کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ معاشیاتی قیمت کے مساوی قرار دیے جاسکتے ہیں اور غایت مصلہ یعنی تطابق بحیثیت حاشیہ گذشتہ صوف

نہ، دیکھو ESSAYS IN HONOR OF W. JAMES (مذکورہ بالا نظر کے مفصل بیان اور تصدیق کی دوسرے اس کی تردید کے لیے دیکھو میسری کتاب

(GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) خصوصاً باب سوم۔

غایت مصلہ و مکمل اخلاقیاتی قیمت کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم اس چیز کو ان حالتوں میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ جہاں غایات یا نصب العینوں میں تنازع و تعارض واقع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہماری ایک نسبتاً مستقل عادت ہے جو گزشتہ افعال کی وجہ سے قائم ہوئی ہے۔ اس عادت کی غایت ایک مقررہ مسلمہ قیمت ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک نئی غایت پیدا ہوتی ہے جو اس پہلی عادت کی غایت سے تنازع و متعارض ہوتی ہے۔ اس نئی غایت میں بھی تصدیقات کی ایک بڑی تعداد شامل ہوتی ہے اور یہ تمام اس غایت کے حصول کے ذرائع کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس طرح اب ہمارے ہاں ذرائع کے دو مجموعے اور دو مختلف غایتیں ہیں، اور ان کی وجہ سے وہ ماحول جس سے ہمارا سامنا ہے۔ نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیچیدہ ماحول میں مناسب طریقے پر عمل کرنے کے لیے ہمیں صرف (ان پیچیدگیوں کا) صاف و صریح علم ہونا چاہیے بلکہ ہمیں اپنی ذات کا بھی علم ہونا چاہیے۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ عمل میں ہمیں جس ذات کا علم ہوتا ہے۔ وہ "فعال و موثر ذات ہے"۔ جہاں تک کہ ذات ان دونوں غایات کو ایک دوسرے کے مانع و متضاد ضروری قرار دیتی ہے۔ ایک اخلاقی قسم کا تطابق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ ذات نے اس تضاد کو محض خارجی قرار دیا اور اصل میں یہ دونوں غایات ذات کے بالکل مطابق ہیں تو اب تطابق کا طریقہ غیر مستقیم ہوگا اور اس کا تعلق صرف ذرائع سے ہوگا اور ہم ان معاشیاتی تطابق کو کہہ سکتے ہیں۔ لہذا اخلاقی قیمت کا تعلق اطلاق غایات کے راستہ تطابق سے ہوتا ہے جو متضاد و متناقض قرار دی گئی ہیں اس کے معنی ان غایات میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے اور دوسری کو رد کرنے یا کسی ایک جدید غایت کو فعال لینے کے ہیں جو ان دونوں کی جگہ لے لے۔ لیکن معاشیاتی قیمت کا کام ذرائع میں اس قسم سے تطابق پیدا کرتا ہے کہ دونوں غایات حاصل ہو جائیں۔ جب ہم کسی غایت کا انتخاب

کرتے ہیں۔ یا اس کو رد کر دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ہماری عادت کے سارے نظام اور ان کی غایات کے مطابق ہوتی ہے یا مخالف۔ اس میں ہم کبھی نئی قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے اور نہ پہلے سے موجود ہونے والے قیمتوں کو پھیلانے میں ہم صرف یہ کرتے ہیں کہ اسی وقت کے لیے ان قیمتوں کو جو احتیاج، مطالبہ، تشفی کے قسم کی ہوتی ہیں، مقرر کر لیتے ہیں یا مطابق بنالیتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ جن جن ذات میں نشوونما ہوتا جاتا ہے۔ اخلاقیاتی تفکر میں ہم قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے بلکہ ان کو فرکیب دیتے ہیں۔

اخلاقیاتی تجربہ خارجی حقیقت کے نظام کے مسلسل تعمیر کا عمل ہے۔ اس میں حسی ادراک کی دنیا بھی شامل ہوتی ہے جو اخلاقیاتی مقاصد کے حصول میں کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع کی دنیا ہے۔ اور یہ کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع معاشیاتی اقدار ہیں۔

(ب) واقعات اور سائنس کی قیمتیں: مذکورہ بالا بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربہ جستی کے جزوی واقعات علیٰ تین میں غایات کے ذرائع کا کام دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کی معاشیاتی قیمت ہوتی ہے۔ لیکن یہی بات سائنس کے عام قوانین کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر بعض خاص طور پر سخت واقعات ہمارے غایات کے حصول کا ذریعہ نہ بن سکیں تو ہم ان کے متعلق یہ حکم نکالتے ہیں کہ ان پر کسی جبر کے قافل کی حکمرانی ہے جو ہمارے مقاصد کے خلاف ہے۔ ایسے قوانین فطرت کا دریافت کرنا جو ہمارے تجربے کے تعلیمات میں سائنس کا ایک عظیم الشان کارنامہ ہے۔ ان سے تجربہ کردہ وجود کی حقیقتوں کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی وجہ سے حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سائنس کے یہ قوانین قیمت کیوں رکھتے ہیں اور ان کی کیا قیمت ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے نتیجہ کہتے ہیں کہ یہ قوانین مستقبل کی پیش گوئی کو ممکن کرتے ہیں۔ لہذا یہ وہ آلات ہیں جو انسان کو اس کی خواہشات

کی تکمیل کے قابل بناتے ہیں۔ (۱) لہذا سائنس کی قیمتیں فی الحقیقت معاشیاتی قیمتیں ہوتی ہیں۔ سائنس کے قوانین مقاصد انسانی کے تحقق کے ذرائع ہیں۔ سائنس زندگی کے قوانین بنی گئی ہے، زندگی سائنس کے لیے نہیں۔ سائنس کی قیمت اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ زندگی کی ضروری احتیاجات کو رفع کر سکتی ہے جس طرح کہ قرون وسطیٰ کے مذہب نے سائنٹیفک علم کو مذہبی ایمان کے تحت کر دیا، اسی طرح نتیجہ کی قیمت کے فلاسفہ نے ان دنوں سائنٹیفک علم کو کردار انسانی کے تحت کر دیا ہے۔

(ج) جمالیاتی قیمتیں: جیسے ایچ ٹیٹس نے تمام نتیجہ سے آگے بڑھ کر، جمالیاتی قیمت اور معاشیاتی و اخلاقیاتی قیمتوں کے باہمی تعلق کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ گو اس کا نظریہ اس طور سے کسی قدر مختلف ہے تاہم یہ اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ دو قسم کے قیمتیں میں امتیاز کرتا ہے۔ ایک وہ جو سادہ، ایک رنگ ہوتے ہیں، اور آسانی کے ساتھ تحلیل ہو جاتے ہیں، دوسرے وہ جو متغیر و پیچیدہ ہوتے ہیں اور جن سے مسلسل تطابق کی ضرورت ہوتی ہے جو اشیاء کہ ہماری فوری ضرورتوں کو پورا کرتی ہیں۔ ہم انہیں استعمال کرتے ہیں۔ اور پھر ترک کر دیئے جاتے ہیں اور یہ ہماری فوری ضرورتوں ہی کی حد تک قیمتیں ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری قسم کی اشیاء زیادہ پائیدار ہوتی ہیں اور یہ دوسرے ہوتی ہیں۔ یعنی ایسی اشیاء ہم پر عمل کرتی ہیں جب ہم ان پر عمل کرتے ہیں یہ معاشرتی ہستیاں ہوتی ہیں اور ان کے ہمارے درمیانی تعلقات شخصی ہوتے ہیں۔ اشیاء کی معاشیاتی قیمت اور شخصی تعلقات کی اخلاقی قیمت کے درمیان جمالیاتی قیمت ہوتی ہے۔ جمالیاتی اشیاء تعسریاً شخصی اشیاء ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ آ رط کے نتائج ہیں جن میں منافع نے اپنی فکر و احساں کو جسم کر دیا ہے۔ جمالیاتی شے تفکر یا محسوس معنی کا معروض ہوتی ہے۔ جمالیاتی قیمتیں عمل تئیں میں بعض دفعہ ذرائع اور بعض غایات کی طرح عمل کرتی ہیں۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمالیاتی قیمتیں یا تو اخلاقیاتی

یا اخلاقی قیمتوں میں تحویل ہو جاتی ہیں مذکر معاشراتی قیمتوں میں۔

سی آئی یو ایس، نفس کے ساتھ اتفاق نہیں کرے گا۔ وہ جمالیاتی قیمت کو اس تشفی کے ساتھ متحد کر دیتا ہے جو کسی معطر کے بدیہی تجربے کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ اس تشفی کو وہ خاص 'عین' (ESTHESIS) کہتا ہے جب شے معطر کو ایسی ہی سمجھا جاتا ہے جیسی کہ وہ ہے، اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور نہ اس کی کسی طرح توجیہ کی جاتی ہے تو ہمیں عین شے یا (ESTHESIS) حاصل ہوتی ہے اور اسی کو ہم جمالیاتی قیمت کہتے ہیں۔

(د) مذہبی قیمت۔ مذہبی قیمت کی طرف نتیجہ کا اختتامی پہلو یہ ہے کہ وہ اس کا قیمت کی ایک مخصوص نوع کی حیثیت سے انکار کرتے ہیں۔ مذہب تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ اور ان کے ازدیاد کی کوشش کرنے اور ان پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ اس معنی کو کر کے تمام قیمتیں مذہبی قیمتیں بن جاتی ہیں۔

ہم کسی مذہبی قیمت کو مقرر کر کے اس کی تلاش ذکر کرنی چاہیے۔ ہمیں تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ و ازدیاد کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہی مذہبی قیمت کی عین و ماہیت ہے۔ ہم شاید یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی قیمت ایک قسم کی بجاہت کی کیفیت ہے جو عمل دشمن کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ یقین رکھنا کہ یہ عمل قیمت رکھتا ہے اور اس کی غایت قابل حصول ہیں۔ یہی مذہبی قیمت ہے۔

نتیجہ کی نظریہ قیمت کے فروعات

اب نہیں نتیجہ کی نظریہ قیمت سے چند نتائج نکالنے ہیں اور ان کو اس نظریہ کے فروعات قرار دینا ہے۔

(۱) سودی یا مادی اقدار: افلاطون بلکہ اس کے بھی پہلے سے موجود زمانے تک انسان سودی یا مادی اقدار کے ایک مادی زمانے و مادی ماحول کے وجود با حقیقت پر یقین رکھتا ہے۔ اہل یونان کے لیے صداقت خیر و جمال ان اقدار کی ایک مخصوص

تخلیف ہیں۔ یہ افلاطون کے مکالمات کے مکرر وقوع موضوعات ہیں۔ ان تمام صدیوں میں انسان کا ذہن ان پر شیفتہ و فریفتہ رہا ہے، لیکن نتیجہ کے حیاتیاتی نظریہ قیمت سے لازم آتا ہے کہ سودی یا مادی اقدار کا وجود ہی نہیں۔ تمام اقدار فانی و گرینہ پا ہیں۔ وہ ماحول اور ضروریات و احتیاجات کے تقاضا کے عمل ہی میں پیدا و فنا ہو جاتی ہیں۔ اسپنوز کا لذت، عزت اور جہاد و برتریت جیسی ابھی مگر فانی چیزوں کو ایک واحد غیر قابل تغیر و مطلق خیر کی تلاش کے بدلے چھوڑ بیٹھنا نتیجہ کی نگاہ میں ایک کمزوری تھی۔ یہ ڈیوے کے اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے جس کو اوپر نقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ اس کے اس قول کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ جو فلسفہ ابدیت کی صورت میں پناہ لے کر نسل کی صورت سے بچتا ہے وہ صرف نسل ماضی کی ہی صورت کی تحت کہا جاسکتا ہے۔ یہ صیح ہے کہ ولیم جیمس ان مادی اقدار کے انکار مطلق میں دوسرے نتیجہ کا پورا ہم زبان نہ تھا۔ وہ ایک مادی اقدار کے وجود کی ضرورت کو تسلیم کرتا تھا تاہم یہ خدا انسان کی فلاح معاشری میں مدد کر سکے (گو جیمس اس خدا کو محدود و تنہا ہی سمجھتا تھا) اور جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ ایسے خدا کے وجود کے ثابت کرنے کے لیے اپنے مشہور ارادۂ ایمان والے استدلال میں نتیجہ کی طریقے کا استعمال کرتا ہے لیکن ۱۹۰۸ء میں برٹرز رسل نے اونیورسٹی میں نتیجہ پر ایک مضمون لکھا تھا اور اس میں یہ بتلایا تھا کہ اس قسم کے استدلال میں اور نتیجہ کی بنیادی تصورات میں کیا تضاد پایا جاتا ہے۔ زلمے نے ثابت کیا ہے کہ رسل کا کہنا صیح تھا۔ ہم عصر نتیجہ نے ہر مادی قیمت اور مادی خدا کے ثبوت کے لیے ارادۂ ایمان والے استدلال کے استعمال کو قطعاً ترک کر دیا ہے۔ اس نے خدا کے تصور کی نظر ثانی کی ہے اور الہیت کی ہر مادی حیثیت کو بالکل حذف کر دیا ہے یا تو خدا کو عمل دشمن یا فلاح معاشری کے ساتھ ایک کر دیا جانا چاہیے یا اس کو بالکل ہی ترک کر دینا چاہیے۔ بعض نتیجہ خدا کو بالکل ہی چھوڑ دیتے ہیں اور بعض اس کو سارے عمل دشمن

کے ساتھ ایک کر دیتے ہیں۔

(ب) ماہیت شر:۔ صاف ظاہر ہے کہ شر کا دراصل سلبی ہونا نتیجیت کے نظریہ قیت کا ایک نتیجہ ہے شر کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ غیر منفی خواہش یا اجتماعی سوچ تعلق ہے۔ غیر منفی خواہش وہی ہے جس کو اخلاقی شر۔ نتیجہ نے گناہ کو کوئی سائنٹفک تصور نہیں مانا ہے۔ اے یوسٹس ہیڈن (A. EUSTACE HAYDON) اس کو زمانہ قدیم کا تصور کہتا ہے۔ شر کا مقابلہ حقیقت کی بنا پر کیا جانا چاہیے۔ اس کو بالکل ترک کر دیا جانا چاہیے۔ اس کی پوری طور پر بیخ کنی کی جانی چاہیے۔ نتیجہ کے لیے اس روایتی مسئلے کی بجائے کہ ہمیں شر کے وجود کی ایک کامل خدا سے کس طرح تطبیق کرنی چاہیے؟ یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمیں شر سے کس طرح نجات حاصل کرنی چاہیے۔

باب

نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

۱۔ نتیجیت کی مشکل

آر بی پری اپنی کتاب (PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCIES) (فلسفے کے موجودہ سیلانات) میں ہماری توجہ نتیجیت کی ایک شکل کی طرف منطقت کرتا ہے۔ اسی شکل کو اسے اولو جائے نے ذرا تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (PRAGMATISM VERSUS THE PRAGMATIST) (نتیجیت نتیجہ کے خلاف) ہے، پیش کیا کیا ہے۔ اصل ہم پر ہی کا بیان پیش کریں گے اور بتلائیں گے کہ لو جائے نے اس کی کس طرح تکمیل کی ہے۔

نتیجیت بنیادی طور پر ایک فطری و حیاتیاتی نظریہ علم ہے۔ اس کی رُو سے ذہن وجود یا فطرت یا (بالفاظ لایوس) شے معطیہ کے تابع ہے۔ قوانین جبر کچھ ایسے ہیں کہ ان کے آگے انسان کو سرخم تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ سخت و شدید ماحول ایسا پایا جاتا ہے کہ اس سے زندگی کو تعلق قائم کرنا ہوتا ہے۔ علم میں تغیر ہوتا ہے۔ دنیا کی وہ ساخت جو علم کو پیدا کرتی ہے۔ اور جس میں یہ عمل منتہی ہوتا ہے اس کی طور پر ناقابل تغیر ہے۔ پھر بھی نتیجہ اس کے خلاف یہ اصرار کرتے ہیں کہ خود وجود ساختہ انسان ہے۔ معین و مقرر واقعات نہیں پائے جاتے۔

نہ: رسل کا مضمون اس کی کتاب PHILOSOPHICAL ESSAYS (تخلیفات معنایں) میں مکرر شائع ہوا ہے۔ نتیجیت کے فلسفہ مذہب کے لیے دیکھو ایڈورڈ اسکر برائنس کی کتاب RELIGION (مذہب) اور ایسے یوسٹس ہیڈن کی کتاب THE QUEST OF THE AGES ان کے اراد پر مبنی متعقد دیکھو جو میری کتاب (THE GOD OF THE LIBERAL CHRISTIAN) (ایٹلین) باب ۴-۵ میں ملے گی۔

قوانین فطرت ہماری فطرت تفکری سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہماری تخلیقات ہیں۔ اب یہی نتیجیت کا ایک دائمی تضاد ہے۔ اس سے بچنے کے لیے نتیجہ کو یا تو ذہنی تصویریت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور فطرت کو بالکل ذہن انسانی کی تخلیق سمجھنی چاہیے، یا حقیقت کی طرف رجوع ہونا چاہیے اور اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ فطرت ذہن تخلیقی سے مستقل و غیر محتاج ہے۔ اس طرح نتیجیت کی قسمت ہی یہ معلوم ہوتی ہے، جس سے اس کو معز نہیں کہ وہ فلسفے کے دو عظیم الشان افواج، تصویریت یا حقیقت میں جذب ہو جائے۔ وہ اس قدر بنیادی مسئلے میں مذہب نہیں رہ سکتی۔

لو جلتے اس استدلال کی تکمیل اس طرح کرتے ہیں کہ وہ ڈیوٹے کی تصانیف سے دو قسم کے اقتباسات کا انتخاب کرتا ہے، ایک سے تو نتیجیت کی تصویریت کا پتہ چلتا ہے اور دوسری سے اس کی حقیقت کا دوسری اور بھی ایسی عبارتیں ہیں جن میں ڈیوٹے علیاتی ثنویت پر شدید تنقید کرتے ہیں۔ جن کی رو سے تصورات کا تعلق ذہنی دنیا سے ہوتا ہے اور واقعات کا تعلق غیر ذہنی دنیا سے اور بھی ایسی عبارتیں ملتی ہیں جہاں وہ اپنے بیانات کی تصوری توجیہ کا انکار کرتا ہے اور بعض جگہ اتنی ہی قوت سے وہ حقیقی توجیہ کا انکار کرتا ہے، ان مختلف قسموں کی عبارتوں کی روشنی میں ہمیں آخر کس نتیجے پر پہنچنا چاہیے؟ ڈیوٹے کا حقیقی نقطہ نظر کیا ہے؟ لو جلتے کا خیال ہے کہ اس کا پتا لگانا ناممکن نہیں ہے اور وہ نتیجیت کی اس غرض سے از سر نو تعمیر کرنا چاہتا ہے کہ اس میں جو باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ اس کو ظاہر کیا جائے۔ اس کے یہی معنی نہیں کہ ہم اپنے دماغ سے ایک نئے نظریے کو ایجاد کریں گے اور اس کا نام نتیجیت رکھیں گے۔ ہم ہر حالت میں اسی اصول سے استدلال کریں گے جن کو اس مسلک کے مصنفین مانتے ہیں اور ان پر اصرار کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہو گا کہ یہ اصول بعض دوسرے اصول کے منافی ہیں یا کم از کم استدلال کی بعض صورتوں یا چند مخصوص نتیجوں کے مخالف ہیں جن کو یہی مصنفین پیش کیا کرتے ہیں۔ نتیجہ کی نتیجیت میں ہمیں ایک عین باطنی

تنازع نظر آئے گا، باطنی منطقی محرکات کا ایک تضاد، جس سے وہ تمام ابہامات و تناقضات فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں جو ہم نے ان کے بیانات میں دیکھے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ یہ تنازع ناقابل مصلحت ہے، دو تضاد و متخالف اصول میں کسی ایک کو چھوڑنا ہی پڑتا ہے اور ہم پائیں گے کہ اس امر کو ماننے کے لیے ہمارے یہاں دلائل موجود ہیں کہ ان اصول میں سے ایک نہ صرف واقعہ صریح ہے بلکہ ایک خاص متعین معنی میں زیادہ اساسی اور میسر طور پر نتیجیت پر معنی ہے۔

اس طرح پری، جو جدید حقیقت کا قائل ہے اور لو جلتے، جو حقیقت انتقادی کا حامی ہے، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نتیجیت کے قلب ہی میں یعنی ایسے بنیادی اصول پائے جاتے ہیں جو علاج طور پر متناقض ہیں۔ تاہم یہ اصول فلسفے کے لیے ضروری ہیں۔ نقاد کا خیال ہے کہ نتیجیت میں اس قسم کے باطنی و عین تناقضات کی موجودگی بالآخر اس کی تحلیل و تشعب کا باعث ہوگی۔ وہ فلسفے کی ایک جدا و میسر نوع کی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور اس کے تصوری اعتقادات بالآخر تصویریت میں جذب ہو جائیں گے اور حقیقی تعلیمات حقیقت میں۔

۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا

نتیجیت پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ ہماری تمام امتیازات کو عملی قرار دیتی ہے اور فکر کے وجود کو محض عمل کے لیے مانتی ہے۔ چنانچہ ایوٹا لکھتا ہے: "اینگلو امریکن نتیجیت کی ساری کوششیں کہ تفاعل علمی کو تفاعل عملی میں اور علم کو عمل میں تحویل کر دیا جائے اس غیر متعصب شخص کی نظروں میں بے ہودہ معلوم ہوئے بغیر وہ نہیں سکتیں جو ان دونوں

تفاعلات کی خصوصیات میزور کی تحلیل کرتا ہے۔ نائیگیو نے نتیجیت پر مبنی اعتراض کیا اور اپنی تنقیدات ڈیوے کو دکھلائیں۔ ڈیوے نے انکار کیا کہ وہ اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ تمام امتیاجات علی ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ وہ صرف یہ سکھانا چاہتا ہے کہ کوئی حاجت بغیر عمل کے تشفی نہیں پاسکتی۔ ابتداء ساری انسانی امتیاجات علی تھیں، لیکن بعد میں مستند زندگی میں دوسری قسم کی ضروریات بھی پیدا ہوئیں۔ مثلاً انسان میں جمالیاتی اچھیاد اور اخلاقی امتیاجات بھی موجود ہیں جو دراصل علی نہیں۔ تاہم ان کی تشفی کے لیے عمل کی ضرورت ہے۔ ڈیوے نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ اس نے کبھی بھی یہ کہا ہے کہ فکر عمل ہی کی خاطر وجود رکھتی ہے جو کچھ اس نے کہا وہ یہ تھا کہ فعلیت علی وقوفی کا ایک حصہ ہے جس کی وجہ سے ہم فوری اور غیر عملی نتائج تک پہنچتے ہیں۔ جو ترمیم کہ ڈیوے ان الزامات میں کرتا ہے وہ دلچسپ ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان الزامات کی اہمیت سے واقف ہے۔ نائیگیو نے ڈیوے کے جوابات اور اپنی تنقیدات، دونوں کو شائع کر دیا اور یہ بتلایا کہ وہ ان الزامات کو عام نتیجیت کے متعلق صحیح سمجھتا ہے، لیکن جہاں تک کہ ڈیوے کی آلایت کا تعلق ہے وہ ڈیوے کے مستثنیات کو تسلیم کرتا ہے۔

گو علم میں فعلیت موجود ہے تاہم الیوٹا ان بنیادی اختلافات پر زور دینے میں بیشک حق بجانب ہے جن کو نتیجہ نے تسلیم نہیں کیا ہے اور جو "علمی یا وقوفی عمل" فنی عمل اور علی فعلیت میں پائے جاتے ہیں۔ فعلیت کی پہلی قسم میں ہماری مخالفت ایک ایسی شے سے

نہ: پروفیسر الیوٹا: (THE IDEALISTIC REACTION AGAINST SCIENCE) (سائنس کے خلاف

تقصیری رد عمل) انگریزی ترجمہ از آگنس میک کارسل صفحہ ۱۵۵ (میکلین اینڈ کو لیوڈ)

نہ: دیکوڈیلو۔ پی۔ نائیگیو کی کتاب THE WAYS OF KNOWING (طرق علم) صفحہ نمبر ۱۵۴ و

البدہ (نوٹ)

ہوتی ہے جو ایک مستقل وغیرہ محتاج حقیقت رکھتی ہے اور جو ہماری آرزوؤں کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتی۔ ہماری فعلیت بھی حقیقت کے اجزائے عالم میں سے ایک جز ہوگی لیکن صرف وہی ایک جز نہیں۔ تمام فعلیتوں کو علی فعلیت میں تحویل کرنا جہاں ہم اس اس شے کی تعمیر کرتے ہیں۔ جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے، مخالفت کے اس عنصر کو نظر انداز کرتا ہے۔ جو ہمیں وقوفی عمل میں ملتا ہے۔ نہایت جو کو راہ اور حکمانہ طریقے سے حیات ذہنی کی حیاتیاتی و معنی کو تسلیم کر لیتی ہے، جب انتخاب فطری کے مفروضہ سابقہ یعنی خارجی طبیعی نظام کا انکار کرتی ہے تو خود اپنے اصول موضوعہ کی تکذیب پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ (۱۸۷) اس میں شک نہیں کہ نتیجہ کو اپنے اس فعل سے انکار ہے لیکن اگر وہ ایک مستقل و غیر محتاج حقیقی خارجی طبیعی نظام کو تسلیم کر لیں تو پھر انھیں دنیا کی تعمیر نو کے عدم امکان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ہم دنیا کی صرف ایک حد تک ترمیم کر سکتے ہیں۔ بالآخر ہمیں اس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ اضافات کے خارجی نمونے میں ہم ہرگز تعمیر نہیں پیدا کر سکتے۔ مثلاً اگر ہم بارے کو مقیاس الحارث میں حرارت کے بڑھنے پر چڑھتا دیکھیں، تو ہم خیال کی حد تک جو ترمیم کرنا چاہیں کر سکتے ہیں، مثلاً ہم خیال کر سکتے ہیں کہ ان دو میں سے ایک تو بڑھ رہا ہے دوسرا نہیں یا ایک بڑھ رہا ہے اور دوسرا کم ہو رہا ہے۔ یہ صرف واقعات کی ذہنی امنا فتوں ہی کو بدل دینا ہے۔ خارجی طبیعی اضافات وہی رہتی ہیں، لیکن علی فعلیت کی اس طرح تحدید نہیں ہوتی۔ یہ اشیاء کی طبیعی ساخت میں ترمیم کرتی ہے۔ لہذا گو ہم ڈیوے کے بیان کو تسلیم کر لیں اور یہ مانیں کہ فعلیت علم میں موجود ہوتی ہے پھر بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ علی فعلیت نہیں۔ علی فعلیت بے مثل ہوتی ہے اور کسی شے کی علمی اضافت علی اضافت کی تابع ہرگز نہیں کی جاسکتی۔

۳۔ نتیجیت کے نظریہ علم پر تنقید

نتیجیت کے کسی حصے پر اس قدر سخت تنقید ہوئی ہے۔ جس قدر کہ اس کے نظریہ صداقت پر۔ جب جیمس نے اس کو ابتداء میں پیش کیا تو اس کے خلاف احتجاج کا ایک طوفان اٹھا۔ تصویر اور حقیقہ نے اس پر اعتراضات کی بوجھاؤ کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کی۔

(۱) جیمس کے نظریہ صداقت پر مور کی تنقید: جی آئی مور نے اپنی کتاب (PHILOSOPHICAL STUDIES) (فلسفیانہ مضامین) میں اپنا وہ مضمون شائع کیا ہے۔ جس کا عنوان جیمس کی نتیجیت ہے، جس میں اس نے جیمس کے نظریہ صداقت پر سخت تنقید کی ہے۔ جیمس کے تین اساسی دعوے ہیں۔ (۱) صداقت افادیت سے مربوط ہے۔ (۲) صداقت کسی معنی میں "غیر پذیر ہے" (۳) صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔ مور پہلے دعوے کی تحلیل چار مزید دعووں میں کرتا ہے: (۱) ہم اپنے تمام صحیح تصورات کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ (۲) ہمارے وہ تمام تصورات جن کی ہم تصدیق کر سکتے ہیں صحیح ہوتے ہیں (۳) ہمارے سارے صحیح تصورات فائدہ بخش تصورات ہوتے ہیں۔ (۴) ہمارے سارے تصورات جو فائدہ بخش ہیں صحیح بھی ہیں۔ مور اب ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جو پہلے دعوے کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً ہم اکثر اس یقین کی تصدیق نہیں کر سکتے ہیں کہ ہم نے خط میں کچھ لکھا ہے گو یہ یقین صحیح کیوں نہ ہو، کیوں کہ بہت سارے خطوط ضائع کر دیے جاتے ہیں۔ مور خن کو ایسے بہت سارے تصورات سے سابقہ پڑتا ہے جن کی وہ تصدیق نہیں کر سکتے کیونکہ ضروری حملے مفقود ہوتے ہیں۔ مور دوسرے دعوے کو ماننے کے لیے تیار ہے، لیکن تیسرے پر مخالف مثالیں دے کر حملہ کرتا ہے۔ مثلاً بہت سارے صحیح تصورات، حتیٰ کہ ایسے تصورات بھی جیسے ۲+۲=۴، صرف بعض موقعوں پر

مفید ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اس وقت بھی صحیح ہوتے ہیں جب یہ سدا راہ و مزاجم ہوتے ہیں۔ انسان اپنی غلطیوں پر جا رہتا ہے۔ جب اس کے لیے ایسا کرنا مفید نہیں ہوتا اگر اس کی غلطیاں واقعی ہوتی ہیں۔ اس کا اگر یہ جواب دیا جائے کہ ہر صحیح تصور کم از کم ایک مرتبہ مفید ہوتا ہے، تو مور ایسے تصورات کی مثالیں پیش کرتا ہے جو ایک ہی مرتبہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر بھی مفید نہیں ہوتے۔ مثلاً گنجنے کے کسی پتے پر کے نشانات کا گننا کوئی فائدہ نہیں رکھتا تاہم اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم ان کی تعداد سے واقف ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ذہن ہمیشہ ایسی جزئیات کو نوٹ کرتا جاتا ہے جن کا ہم کبھی استعمال نہیں کر سکتے۔ چوتھے دعوے کو لے کر، کہ ہمارے تمام فائدہ بخش تصورات صحیح ہوتے ہیں، مور ان دروغ بافیوں کی مثال پیش کرتا ہے۔ جو زمانہ جنگ میں صحیح ہوتی ہیں۔ لیکن جو درحقیقت صحیح نہیں۔ غلط تصورات اور کاذب اختراعات بحیثیت مجموعی اور بالآخر بہت مفید ہوتے ہیں۔ اس کے بعد مور اپنی توجہ اس عام قضیے کی طرف منطقت کرتا ہے کہ صداقت قابلِ تغیر ہے اور اس کی توجہ اس طرح کرتا ہے کہ تصور ایک وقت میں صحیح ہوتا ہے اور دوسرے وقت غلط کیا یہ ممکن ہے؟ مور کہتا ہے کہ نہیں، یہ ایک بدیہی چیز ہے کہ اگر کوئی تصور ایک مرتبہ صحیح ہو تو ہمیشہ صحیح ہوگا۔

اگر یہ بات صحیح ہے کہ میں اس کمرے میں ہوں، اور اگر ہم اس سے یہ مراد لیں کہ میرا اس کمرے میں ہونا اس مخصوص وقت سے تعلق رکھتا ہے، تو مجھے یہ ایک بدیہی امر معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس تعلق کو زمانہ ماضی میں سوچا تھا اس نے صحیح طور پر فکر کی تھی اور جو بھی اس کو آئندہ سوچے گا وہ صحیح طور پر فکر کرے گا۔ (صفحہ ۱۲) یہ کم از کم ایک ایسے بنیادی معنی ہیں جن کی رو سے صداقت قابلِ تغیر نہیں۔

جیمس کے اس دعوے کے متعلق کہ ہماری صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں، مور کہتا ہے کہ اس سے نہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے تیقنات کو گھڑتے ہیں بلکہ یہ بھی کہ ہم

اپنے تیقنات گھڑتے ہیں لیکن کیا ہم انہیں صحیح بھی بناتے ہیں؟ ان میں سے بعض کو ہم صحیح بنا سکتے ہیں، یعنی ان تیقنات کو جن کا قلعن ان اعمال سے ہوتا ہے جو ہمارے حیطہ ارکان یا قدرت میں ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو یقین ہے کہ فلاں شخص کچھ کرے گا، جیسے ایک کتاب لکھے گا، اگر وہ لکھ لے تو اس نے اپنے دوست کے یقین کو صحیح بنایا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اپنے تمام تیقنات کو صحیح بناتے ہیں، یہ اس قسم کی بے ہودگیوں میں مبتلا کرے گا کہ گویا انقلابِ فرانس میں ہمارا ہاتھ تھا، یا ابراہام مصری کی تعمیر میں، یا کوہِ اُلس کی تخلیق میں۔ ہم ان چیزوں کی حقیقت پر یقین کرتے ہیں، لیکن ہم ان تیقنات کو صحیح نہیں بناتے۔

(ب) جیسے کے نظریہ صداقت پر رائے کی تنقید، رائے اپنے ایک معنوں میں جس کا عنوان خطا و صداقت (ERROR AND TRUTH) تھا اور جو سائنٹس کی انٹیکلو پیڈیا آف ریجن اینڈ ایٹکس میں شائع ہوا، نتیجیت کے نظریہ صداقت میں ایک دلچسپ شکل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کے صحیح ہونے کے لیے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ تصور ابتدا سے لے کر اس وقت تک جب کہ علی نتائج سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہی ایک معنی رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اکثر ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے کیوں کہ کسی تصور کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنٹفک تصورات کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنٹفک تصورات کے متعلق خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ مکان اور تجاذب کے متعلق نیوٹن کے تصورات اب بھی زیر تصدیق ہیں کیونکہ انشائیں کے نظریات امانیت کے سلسلے میں ان پر اختیارات ہو رہے ہیں۔ ان اختیارات کے نتائج کو نیوٹن کے تصور کے نتائج کا ایک حصہ قرار دینا چاہیے۔ ہم اس افتراض کی کس طرح تصدیق کر سکتے ہیں کہ نیوٹن کے مکان کا تصور وہی ہے جو انشائیں کا تصور نیوٹن مکان کے متعلق ہے؟ کوئی شخص اپنی ذات میں یا کسی وقت میں کل اور آج کے، اپنے اور دوسرے شخص کے، نیوٹن اور بعد میں آنے والے

محققین فطرت کے، (جنہوں نے اپنے یقین کے مطابق نیوٹن کے تصورات کا امتحان کیا ہے) تصورات، معنی اور توقعات کی عینیت کا تجربہ نہیں کر سکتا۔ لہذا ہر مخصوص حالت میں ہم شبہ کر سکتے ہیں کہ آیا جس تصور کی کل تشکیل ہوتی تھی وہ آج بھی وہی معنی رکھتا ہے جس کی اب تحقیق ہو رہی ہے، آیا دو آدمی ایک مفروضے سے، جس کی تحقیق کی وہ کوشش کر رہے ہیں، وہی معنی مراد لیتے ہیں وہم جرا (رائس) لیکن اس کا صحیح ہونا ضروری ہے درہ تمام نتیجیت کا نظریہ بے معنی ہو جائے گا۔ تاہم یہ اگر صحیح ہو تو اس سے ایک ایسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے جو نتائج و حقائق کے ساتھ عینیت میں ایک نہیں۔ کوئی شخص ایسی صداقت کی تحقیق نہیں کر سکتا، اور اگر یہ صحیح ہو، جیسا کہ اس کو صحیح ہونا ہی چاہیے تاکہ نتیجیت کے نظریہ صداقت کو صحیح مانا جائے، تو پھر اس کی صحیح ہونے کی وجہ نتائج کے علاوہ کوئی اور شے ہوگی۔ لہذا نتیجیت کی نظریہ صداقت کے بیان ہی میں ایک ایسا مفروضہ شامل ہے جس کی صداقت کا تعین اس نظریے سے نہیں ہو سکتا۔ اس نظریے کی بنیاد وہ مفروضہ ہے جس کی صداقت نتیجیت کی رو سے وہ نہیں جو صداقت کو ہونا چاہیے۔

(ج) پس مبنی اور ماضی پر اثر کرنے والے تصدیقات: لو جاتے نتیجیت پر الزام عائد کرتا ہے کہ یہ پس مبنی کو ناممکن بناتی ہے۔ وہ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کیوں پس مبنی "نتیجیت کے نظریہ صداقت کی گویا سنڈریلا ہے" تین دلائل پیش کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہاں ان دلائل کو بیان کیا جائے، لیکن پس مبنی کے اسکان کا یہاں جو انکار کیا جا رہا ہے۔ اس کو ضم عام کے لیے ایک عجیب و غریب استبعاد کہنے میں لو جاتے بے شک صحیح ہے۔ لو جاتے کو پس مبنی میں اس فرد کے نقطہ نظر سے خاص طور پر دلچسپی ہے جس کا

حافظ ماضی کے علم کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ "تجربہ ہی علم کے مدونہ نتائج" کا بھی ذکر کرتا ہے۔
جو ایک گزشتہ حادثے کے متعلق (جو فرد کے شخصی تجربے سے باہر ہوتا ہے) ہیں، بن حکم لگانے
کے لیے صحیح اساس فراہم کرتے ہیں۔ لوجائے کا استدلال یہ ہے کہ نتیجہ کو یہ تسلیم کرنا پڑتا
ہے کہ ماضی کے متعلق علم (خاص مدود کے اندر) مستقبل کی پیشین گوئی کے مساوی ہے لیکن
جیسا کہ ہیوم نے صحیح طور پر بتلایا ہے، یہ ایسا یقین ہے جو خود کسی تجربہ ہی تصدیق کے قابل
نہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ لوجائے نے نتیجہ کے نظریہ صداقت کی رو سے ایک
مناسبت اہم نکتہ پیدا کیا ہے۔

لیکن وہ جیسے کہ اس صریح و واضح بیان کا لحاظ نہیں کرتا کہ نئے تجربات پس
ہیں۔ احکام کی طرف رہبری کرتے ہیں جو فعل ماضی کا استعمال کرتے ہیں۔ اور جو کچھ یہ
احکام یا تصدیقات بیان کرتے ہیں وہ صحیح تھا گو گزشتہ زمانے کے کسی مفکر کی اس تک
دہری نہیں کی گئی تھی۔ مٹھوڑی دور آگے چل کر جیسے کہنا ہے: ایک بالغوی بہتر صداقت
کا یہ تنظیمی نقل جس کا بعد میں استحکام عمل میں آنے والا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ کسی روز
اس کا استحکام بالکل عمل میں آئے، اور جو گزشتہ کے متعلق قانون وضع کرنے کی قوت رکھتا
ہے، تمام نتیجہاتی تعلقات کی طرح حقیقی واقعے اور مستقبل کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ لوجائے
کی تنقید خصوصیت کے ساتھ ڈیوٹے کی آلائی پر تھی، تاہم اس تنقید کی روشنی میں ہم
جیسے کہ ان بیانات کے متعلق کیا رائے قائم کریں؟ کیا جیسے کہ نظریہ صداقت ماضی پر
اثر کرنے والے احکام کو ممکن ثابت کرتا ہے اور اس کے برخلاف ڈیوٹے کے نظریے
سے یہ ممکن نہیں؟ کیا جیسے کہ فہم عام کے ساتھ وفاق شعاری کے خیال نے تو اس بات
کے کہنے پر مجبور نہیں کیا جو درحقیقت نظریہ نتیجہات کے خلاف ہے؟ میری رائے میں

سہ: ایضاً صفحہ ۵

سہ: نتیجہات صفحہ ۲۲۳ اور ۲۲۴۔

ننانی الذکر صورت ہی صحیح ہے۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کا لگانا اس تصور کے مطابق
نہیں جس کی رو سے صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو کسی تصور سے مستقبل
میں پیدا ہوتے ہیں۔

تاہم کس کو اس امر سے انکار ہو سکتا ہے کہ سائنٹفک احکام اس معنی میں ماضی پر اثر
کرنے والے ہوتے ہیں کہ یہ ان انفرادی مثالوں کے متعلق صحیح ہوتے ہیں جو انسانی دریافت
سے بہت قبل موجود تھیں، کون شک کہ سائنٹفک کے زمین اس روز بھی آفتاب کے اطراف
گردش کر رہی تھی جب کہ کہا جاتا ہے کہ جو شوا نے آفتاب کو ساکن کر دیا تھا، گو یہ واقعہ
کو پرنیکس کے اس اکتشاف کے صد سال قبل ظہور پذیر ہوا کہ آفتاب نظام شمسی کے مرکز میں
ہے؟ کون شک کہ سائنٹفک ہے کہ یہ قضیہ کہ "سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کرتا تھا" ایک
صحیح قول تھا جب سقراط زندہ تھا اور اس نے نہر کا پیالا پیا تھا گو کہ ہاروے کے دوران خون
کا اکتشاف ۱۶۰۰ء سے قبل نہ ہوا تھا، لیکن اگر صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے۔
جو تصور کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں، تو کوئی حکم کسی مفکر کے اس تک پہنچنے کے پہلے کیسے
صحیح ہو سکتا ہے؟ مارشس کہتا ہے کہ یہ پیشین گوئیاں صحیح ہوتی ہوں اگر مناسب
طبعی شرائط کا وجود ہوتا اور کوئی مشاہدہ کرنے والا بھی ہوتا۔ لیکن سقراط کے معاملے میں یہ
دولوں مزدوریات پوری ہوتی ہیں۔ یقیناً فلاطون کو ایک قابل مشاہدہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاہم
اس کو یہ معلوم نہ تھا کہ سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کر رہا تھا۔ فلاطون نے سقراط کے جسم
پر نہر کے اثرات کے متعلق جو بات کہی ہے کہ سقراط اس وقت تک چلا رہا جب تک کہ
اس کے پیرن ہو گئے، پھر وہ بیٹھ گیا، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ دوران خون اسی کی
وجہ سے نہر اس کے جسم میں سرایت کر گیا۔ لیکن فلاطون اور دوسرے لوگ جو سقراط کی
موت کے وقت موجود تھے اس امر سے واقف نہ تھے تاہم یہ چیز اس وقت صحیح ضرور
تھی، ان نتائج کے قبل ہی صحیح تھی جن کے ذریعے ہاروے اپنے اس نظریے کو ثابت

کہتا تھا کہ خون انسان کے جسم میں گردش کرتا ہے۔ لہذا ایسے نظریے کی صداقت کو ان نتائج یا اثرات کے ساتھ ایک نہیں کیا جاسکتا جو قصور سے پیدا ہوتے ہیں، یا بالفاظِ جیمس ان کی تصدیق و تثبیت سے متحد نہیں کیا جاسکتا۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کی ایسی زبردست شہادت موجود ہے کہ صرف یہی نتیجہ کے نظریہ صداقت کی ابطال کے لیے کافی ہیں۔

۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا

لاٹنگ نے اپنے استاد اوزمفون میں جس کا عنوان

(THE ILLIGIT NATURALIZING OF RELIGION)

مذہب کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کرنا ہے۔ اس اصلی مقصد کو بتلایا ہے جو مذہبی اقدار و مقصدات کی نتیجی توجیہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال تمام مادرائی اقدار یعنی فن، سائنس، اخلاق و نیز مذہبی اقدار کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ نتیجہ اپنے حیاتیاتی نظریہ علم کی وجہ سے فوق الدنیا اقدار کے وجود ہی کے انکار پر مجبور ہے۔ فرض کرو کہ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ افراد انسانی کی ایک حیاتیاتی ساخت ہے جس میں وہ حیوانات کے شریک ہیں۔ فرض کرو کہ یہ بھی تسلیم کر لیا گیا کہ انسان اپنے حیاتیاتی تفاعل میں دوسرے حیوانات سے اس قدر زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے کہ وہ تمدن کو اور ان تمام اقدار کو خلق کرنے کے قابل ہے جو اعلیٰ ترین تمدن کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ امر بھی تسلیم ہے کہ ہمارے تمدنی اقدار صد ہا سال کے حیاتیاتی و اجتماعی ارتقا کا نتیجہ ہیں اور اس مدد تک زمین سے تعلق رکھتے ہیں اور خاکی نژاد ہیں۔ تاہم کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض انسانی ہیں اور بالکل انسان کے بنائے ہوئے ہیں؟ کسی طرح نہیں۔ اب بھی اس امر کا امکان باقی رہتا ہے کہ کسی مادرائی روحانی ہستی کو اس عمل تاریخ سے اس قدر لچسپی تھی کہ اس نے اس کو ان اقدار کے تحقق کے لیے استعمال کیا۔ کون کہہ سکتا

ہے کہ یہ اعلیٰ تمدنی اقدار اپنی ماہیت میں بالکل حیاتیاتی ہیں؟ کون جانتا ہے کہ ان اقدار کی عزت غیر حیاتیاتی موجودات کے نزدیک نہیں؟ تاہم قیمت اپنے نظریے کی روشنی میں ایسی چیز کہتے پر مجبور ہے جس کو وہ ثابت نہیں کر سکتی۔ وہ مادرائی اقدار کے وجود کا حکمانہ طور پر انکار کرتی ہے۔ وہ قیمت کی دنیا کو زمین اور اس کے مخلوقات تک محدود کرتی ہے۔ وہ کسی ایسی حقیقت سے واقف نہیں جو انسان سے جڑی ہو اور غیر انسانی ہو۔ اس کا اعلیٰ ترین قاطع غور انسانیت میں وجود اجتماعی ہے۔ ہم یہاں پر ہی کے ایٹوم مرکزی حالت والے مفالطے کا خیال رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ قیمت اجتماعی اجتماع مرکزی حالت ہے۔ یہ استدلال کرتی ہے کہ مادرائی اقدار کا وجود نہیں ہم قیمت انسان ہونے کے جانتے ہیں کہ ہم اس نظام اجتماعی کا ایک حصہ ہیں جو کڑھ اڑن کے کڑھ ہا سال کے حیاتیاتی و تمدنی ارتقا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا ہمارے سارے اقدار بالکل اسی عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ واقعہ کہ ان اقدار کو ہم نے بالکل اسی عمل میں حاصل کیا ہے۔ اس امر کا عبوت نہیں کہ یہ اس عمل کی حیاتیاتی و اجتماعی ماہیت میں حصہ رکھتے ہیں۔ یہ کہنا کہ یہ اس میں حصہ رکھتے ہیں ان کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کر دینا ہے۔ یہ خیال نتیجہ ہے ہماری اجتماعی مرکزی حالت کا۔ تصویریت کی یہ رائے کہ سارا ارتقائی عمل اسی حد تک معنی رکھتا ہے۔ جس حد تک کہ وہ اخلاقی اور روحانی شخصیتوں کی تخلیق میں اور ان کو ساری کائنات کی بنیے والی اخلاقی و روحانی ہستیوں کے ساتھ متحد کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ یہ رائے بے شک پسندیدہ نظر آتی ہے۔ اگر ہم اپنے تفکر میں اجتماعی مرکزی حالت سے محدود ہو جانے پر راضی نہ ہوں۔ بحیثیت فلسفہ نتیجہ کے اصلی مقصد کو پھر نیٹش کے الفاظ استعمال کر کے ہم یوں ادا کر سکتے ہیں کہ نتیجہ ہر چیز کو بالکل انسانی قرار دینے پر اصرار کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر انسانی حقائق کا وجود پایا جاتا ہے اور وہ افراد انسانی کے ساتھ تعلق قائم کرتے ہیں اور ربط رکھتے ہیں۔ ہمیں کبھی اس امر کو فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ انسانی درجے کے ادھر حقیقت کا ایک اور درجہ ہو سکتا ہے جو انسانی درجے کو معنی بخشتا ہے۔

۵۔ نتیجیت کی غیر عملیت

آخر میں یہ چیز نہایت مستبعد معلوم ہوگی کہ باوجود عملیت پر اس قدر اصرار کے نتیجیت ایک عین معنی میں غیر عملی ہے۔ مسانی انسانی کو ان چیزوں کے حصول کی مدت تک محدود کرنے کی وجہ سے جو حیاتیاتی و اجتماعی ارتقائی عمل سے عقلی رکھتی ہے وہ زندگی کی ایک عین و منطقی محبت شغف کو منقطع کر دیتی ہے۔ اگر یہ فلسفہ صحیح ہے تو پھر اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ دنیائے اپنے بہت سارے بار بار دہلدار کو دھوکا دیا جن کی نگاہوں میں اقدار کی دنیا، جو اس ارٹھی محدود سے ماوراء ہے، ایک ازل حقیقت رکھتی تھی۔ انہوں نے دنیا کی طرف سے منہ پھیر لیا اور ایک ایسے شہر کی تلاش کی جس کا صانع و خالق خدا ہے اور وہ ہم سے کہتے ہیں کہ اٹھنے نے اس کو پایا اور ہم ان کی محنت و سیرت سے یہ پاتے ہیں کہ اس اکتشاف نے ان کی قوتوں کو بہت زیادہ بڑھا دیا اور ساتھ ساتھ اس سے انہیں ایک باطنی اطمینان و خارجی سکون نصیب ہوا۔ کیا یہ دھوکے میں تھے؟ کیا دنیا نے اپنے ادنیاء و حکماء کو فریب میں مبتلا کیا تھا؟ کیا حقیقت میں اُمّ المسائل کا حل کرنا ناممکن ہے؟ کیا یہ ناممکن ہے کہ حیات کے انتہائی معنی کے متعلق بصیرت حاصل کی جائے؟ کیا ہمیں سرمدیت کی تمنا کو ایک کمزوری قرار دینا چاہیئے اور اس کو اپنے سینے سے اکھاڑ پھینک دینا چاہیئے؟ اس صورت میں ہمارے سارے مسانی کا انتہائی محرک ہی غائب ہو جائے گا۔ وہ لپاسی اصول موضوعہ جس پر سارے قلعہ کی بنیاد قائم ہے باطل ہو جائے گا؟ اور بالآخر نتیجیت کو اس سولڈ اسپنگلر کے ساتھ اتفاق کرنا پڑے گا کہ موجودہ اور آئندہ زمانے کے ایک حقیقی فلسفے کا امکان ہی زیر بحث ہے۔ اور بہتر ہوگا کہ ہم بلاد مستقرہ کے متوطن ہو جائیں یا انجینیرین جائیں یا کسی ایسی چیز میں لگ جائیں جو صحیح اور حقیقی ہو بہ نسبت اس کے کہ پھر انہیں خشک و قدیم مسائل پر اس بہانے سے غور کرنے لگیں کہ یہ فلسفیانہ فکر کی ایک جدید موج ہیں۔ نتیجیت کی ادبیات میں اس امر کی حقیقی شہادت

موجود ہے کہ عملی تعلیمیں اور معاشری اصلاحات ہی نہایت اہم سمجھی گئی ہیں۔ لیکن جب یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے تو فلسفہ کی جڑیں خشک ہونے لگتی ہیں۔

مائٹیکو فلسفے کے طلباء کے ایک 'جدید' کی طرف اشارہ کرتا ہے جو فلسفے کے کلاسیکل ادب کو پڑھتا ہے لیکن چونکہ اس کے سمجھنے کے لیے اس کے دماغ نہ علم ہوتا ہے اور نہ دکاوت لہذا نہایت چین و آرام کے ساتھ نتیجیت کی طرف پلٹ جاتا ہے۔ اگر سولے انسانی اعراض و تیقنات کے کوئی خارجی حقیقت نہ ہو تو پھر فلسفے کے روایتی مسائل پر سر پھوڑنا بالکل غیر ضروری نظر آتا ہے۔ اس طرح کوتاہ نظر ماہلوں کو ترغیب ہوگی کہ وہ اپنی نا اہلیت کو یہ کہہ کر پردے میں چھپائیں کہ جو گتھیاں ان سے حل نہ ہو سکیں وہ دراصل 'غیر حقیقی' فرسودہ 'وجدانی' باریکیاں تھیں، جن میں ایک علی شخص اس علی زمانے میں ہرگز اپنے آپ کو مبتلا نہیں کر سکتا اس لادروئی کی طرح جس کا قہقہہ مشہور ہے، اگر ہمیں انکو نہ ملیں تو ہم یہ کہہ کر اپنی عزت بچاتے ہیں کہ انکو رکھنے ہیں۔ جس مدت تک کہ نتیجیت کی یہ توجہ اور اس کا یہ استعمال ہو سکتا ہے۔ وہ عین ترین معنی کے لحاظ سے غیر عملی اور فلسفے کی طرف یہ پہلو بغیر فلسفے کو تباہ کرنے کے عام طور پر اختیار نہیں کیا جاسکتا۔

۱۶۔ ایضاً کتاب محو بالاصغر، ۱۶۔ اوپر کے بند میں اسپنگلر کا جو اقتباس دیا گیا ہے وہ میری کتاب (ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) سے لیا گیا ہے صفحہ ۲۲۰ دیکھو نیچے جو بحث اسپنگلر پر کی گئی ہے۔

فصل پنجم

دیگر اقسام

اقسام فلسفہ جو زیادہ تر تصوراتی ہیں

۱۔ تصویریت جدید

حصہ دوم باب اول میں ہم عصر تصویریت کا اصطلاح کرتے وقت بنی ڈیوگرہ ہے اور کیودانی جیٹلی کی تصویریت کا ذکر ہوا تھا جو اٹلی میں رائج ہے۔ بوساٹوٹ اور دوسروں نے اس کو تصویریت جدید کہا ہے۔ اور چونکہ یہ تصویریت کی دوسری صورتوں سے کسی قدر علیحدہ ہے۔ اور حصہ دوم میں اس پر علا کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی لہذا اس کا مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

تصویریت جدید کی تشکیل سبکی اساس پر ہوئی ہے اور سبکیت جدید کی دوسری صورتوں کی طرح یہ کلی مقولوں کے اساسی اصول اور استدلال کے بنیادی جدلیاتی طریقے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن کروچے بتاتا ہے کہ سبکی کے طریقہ جدلیاتی کا استعمال ناقص ہے کیونکہ وہ اس اختلاف فریق کو نظر انداز کرتا ہے جو ان موجودات کی درمیانی اضافت میں جو ایک دوسرے سے محض جدا ہیں اور ان موجودات کی اضافت میں جو اپنی باطنی باہمیت کے لحاظ سے حقیقی طور پر تضاد میں پایا جاتا ہے کلی مقولوں کی ایک قسم تو اعداد کی وحدت ہے۔ اور دوسری قسم ممیزو متباہن موجودات کی وحدت ہے۔ مثلاً تخیل و عقل اس وحدت تخیل کی تشکیل کرتے ہیں جو فن اور شاعری میں استعمال ہوتی ہے۔ تاہم یہ وحدت فن اور شاعری پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہذا یہ اعلیٰ درجے

کی کئی مقرون ہے۔ اس طرح اس کئی مقرون کی حالت میں جو میز و متبائن موجودات کی ترکیب سے تشکیل پاتی ہے کھیت مقرون کے درجے ہوتے ہیں اور متبائن موجودات نسبتاً مستقل و منبہر محتاج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات ان کلیات مقرون کے متعلق صحیح نہیں جو افراد کی وحدتیں ہیں۔ یہاں دونوں افراد و تجربات ہیں اور ان میں سے کسی کی حقیقت جدا نہیں ہوتی۔ جیسی کہ متبائن و میز موجودات کی ہوتی ہے۔ چونکہ ہیکل نے اس بنیادی فرق کو نہیں پہچانا یا کیلے وہ روح و فطرت میں ایک ناجائز فرق قائم کرتا ہے۔ اس کو وہ اپنے ہم عقلیت اور حقیقت عقلیت کے اتحاد سے کبھی دور نہ کر سکا۔ روح فطرت کے مد مقابل نہیں بلکہ فطرت روح میں شامل ہے۔

لہذا تصوریت جدید ایک مادائی وجود مطلق کے تصور کو اور حقیقت کے ایک مادائی دائرے کو جو عالم ظہور کے باطن مخالف و متفاد ہے ترک کر دیتی ہے۔ جو وجود مطلق ایک روح ساری ہے جو تاریخ عالم میں معروف کار ہے۔ تعلیت ذہنی کی دو صورتیں اس روح کی معرفت کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو فعلیت نظری ہے جو فن اور فلسفہ پیدا کرتی ہے۔ وہ ہمیں جمال و صداقت و بحیثیت اساسی اقدار عطا کرتی ہے۔ دوسری فعلیت عملی ہے جو معاشیات و اخلاقیات پیدا کرتی ہے۔ اس کے اساسی اقدار افادیت و خیر ہیں۔ یہ چار اقدار کلیات مقرون ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ساری روح اپنی کسی نہ کسی حیثیت کے اعتبار سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہ افراد و معن تجربات نہیں ہر ایک جدا میز و مستقل وجود ہے اور ان چاروں کی وحدت سے اس اعلیٰ کئی مقرون کی تشکیل ہوتی ہے جو روح مطلق کہلاتی ہے۔ تاہم ان چاروں میز اقدار یا کلیات مقرون میں سے ہر ایک خود افراد کی ایک وحدت ہے۔ جمال حسن و قبح کی وحدت ہے۔ جس میں قبح مغلوب ہو گیا ہے۔ صداقت و کذب کی وحدت ہے جس میں کذب مغلوب ہو گیا ہے۔ خیر اخلاقی خیر و شر کی وحدت ہے جس میں شر کمال سیرت سے مغلوب ہو گیا ہے۔ افادیت افادہ و ضرر کی وحدت ہے جس

میں افادیت ضرر پر غالب آگئی ہے۔ لہذا اگر وہ نے جو تصوریت جدید کی توجیہ کی ہے اس کے دو بنیادی اور اصلی دعوے ہیں۔

۱۔ فلسفہ علوم میں جمالیات یا فلسفہ فن مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ روح مطلق ساری و داخلی عمل یا فعلیت ہے اور مادائی و کمال و سکونی عقل نہیں۔

ان دونوں اساسی مسائل کو تحلیل دینے میں کر وہ پچے ہیکل سے بھی زیادہ مذہب کو فلسفہ کے تحت رکھتا ہے۔ فلسفہ ہمیں صداقت کو خالص منطقی و عقلی صورت میں عطا کرتا ہے اور اس کے برخلاف مذہب روح مطلق کا دراصل ایک ترکیبی و علامتی استعمار ہے۔ لہذا بالآخر مذہب تمدن کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ فلسفہ کے لیے جگہ خالی کر دے گا۔

کر وہ پچے کا فلسفہ روح مطلق یا کل حقیقت کو ایک کئی مقرون قرار دیتا ہے جو چار میز و متبائن کلیات مقرون سے مرکب ہے۔ لفظ میز یا متبائن کو ان ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جن کی توجیہ اوپر کی گئی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ پانچوں کلیات مقرون مساوی طور پر حقیقی کیے ہو سکتے ہیں۔ گیروانی حیثیت روح مطلق اور چاروں اقدار کے امتیاز پر حملہ کرتے ہوئے اس امر سے انکار کرتا ہے کہ نظری و عملی فعلیتیں دراصل ایک ہی فعلیت کی مختلف اقسام ہیں۔ یہ محض انسانی طور پر مختلف ہیں۔ نظری فعلیت کے نقطہ نظر سے دنیا بنی بنائی ہے۔ لیکن عملی فعلیت کے نقطہ نظر سے دنیا کو ابھی بننا ہے۔ اسی لیے اس مفکر کے فلسفہ کو فعلی تصوریت کہا جاتا ہے۔ وہ روح یا ذہن کو فعل محض کہتا ہے۔ جیسا کہ انجیلو کر سپی نے کہا ہے،

”جینٹیلے کی تصوریت محض اس لیے فعلی تصوریت کہلاتی ہے کہ وہ اسی ایک ابتدائی حقیقی نظری فعلیت سے شروع کرتی ہے۔ اور ہر چیز کی توجیہ اس طرح کرتی ہے کہ گویا وہ اس حرکت سے پیدا ہوئی ہے۔ جو حقیقی تصور سے شروع ہو کر تجربی فکر کی طرف جاتی

ہے۔ لیکن جیسے آگے چل کر یہ بتلا تا ہے کہ یہ تفکری فعلیت کسی تجربی ذات یا انما کی فعلیت نہیں بلکہ ایک ساری وداخلی انما یا روح کی۔ اس طرح روح کی ابتدا بحیثیت موضوعی فعلیت کے ہوتی ہے جس میں تفکری فعلیت روح کا کل حصہ ہے۔ لیکن وہ دوسری ارواح کے ساتھ اپنی وحدت اور خارجی تحدیدات سے اپنی آزادی کا اکتشاف کرتی ہے۔ اور روح تنکوں کا ایک عمل سلسل ہے۔ لہذا یہ عین تاریخ ہے۔ صرف روح شاعر بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور اپنی فطرت سے واقف ہوتی ہے۔ روح کا یہ علم ذات فلسفہ ہے۔ اس طرح فعلی تصویریت ذہن انسانی کی آزادی و اہمیت کا ایک برترین ثبوت ہے۔ کیونکہ اس طریقے سے انسان بحیثیت روح اپنی دنیا آپ ہوتا ہے۔ اور انسان کے مادر کوئی دنیا نہیں۔ ”اکہ پی، تارکین پر یہ امر واضح ہو گا کہ جیسے کے اس بنیادی خیال میں اور اس اجتماعی تصویریت میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ جن کو نتیجتاً اپنے نوجوان تلامذہ کے فلسفے میں اختیار کر رہی ہے۔ لیکن یہ دیوے کی سخت منطقی آلا تیت سے بہت بعید ہے۔

۲۔ حیاتیات

بیسویں صدی کے افکار کی ایک اہم خصوصیت حیاتیاتی علوم کی سرعت کے ساتھ توسیع و ترقی ہے۔ ایک مشہور و معروف استاد و بے یس بالذہن نے یہ بتلایا ہے کہ نئی نوع انسان ایک ایسی تہذیب سے جو دراصل ریاضیات و طبیعی سائنس پر مبنی ہے تنگ آگے ایک

۱۔ دیکھو انجیوکرسی کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF ITALY) (اطلی کا معاصر فلسفہ) صفحہ ۱۵۵۔ ۱۵۶، رکناف، دیکھو گیوفانی جیسے کی کتاب (THEORY OF MIND AS PURE ACT) (ظہیر ذہن بحیثیت فعل محض، لیکن کمپن) اور ڈی رجیرو کی کتاب (CONTEMPORARY PHILOSOPHY)

(معاصر فلسفہ، الٹن ایڈلن ولن)

ایسی تہذیب کی طرف بڑھ رہی ہے جو بالکل حیاتیاتی علم پر مبنی ہے، اور آئندہ کی چند صدیوں میں گذشتہ صدیوں کی بہ نسبت حیاتیات میں بہت زیادہ ترقی ہوگی۔ بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیاتیات ان دنوں بہت ملاقا پکڑ رہی ہے۔ اب اس نہایت اہم واقعے کے فلسفیانہ اظہارات کا نام حیاتیات کا فلسفہ ہے۔ لفظ حیاتیات کا پہلے استعمال اس معنی میں ہوتا تھا کہ یہ وہ نظریہ ہے جو خصوصیت کے تمام تعلقات کو ایک نفس حیوانی کی طرف منسوب کرتا ہے جو کیمیائی اور دیگر طبیعی قوتوں سے جدا ہے۔ (سنجوری ڈکشنری، لیکن حال میں حیاتیات کے معنی یہ لیے جانے لگے کہ وہ بالحد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو حیات کو یا نفس حیوانی کو تمام حقیقت کی اہمیت یا جزو مہمیت قرار دیتا ہے۔ ہانگ نے اس فلسفے کو بیوازم و حیات نام دیا ہے۔ لیکن کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ کیوں حیاتیات کے لفظ کو جو زبان میں مستحکم ہو گیا ہے چھوڑ کر حیثیت کا لفظ استعمال کیا جائے۔

۱۔ برگسان کی حیاتیات

پیش کی ہے۔ اس کی تعلیم کو انگلستان اور امریکہ میں وسیع طور پر مقبولیت حاصل ہوئی۔ اور ان ممالک میں اس کے نہایت سرگرم و شوقین تلامذہ و اتباع موجود ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم چیز تو حقیقت، نتیجہ و تصویر کا وہ میلان ہے جس کی وجہ سے وہ برگسان کے حیاتیاتی نظریات کو جذب کر رہے ہیں۔ برگسان نے بالخصوص مندرجہ ذیل فلاسفہ کو متاثر کیا ہے، ولیم جیمس جو نتیجیت کا حامی ہے۔ ماک گھدی، وائٹ ہڈ، جو وجود کو کھلے حقیقہ ہیں، جی وائٹ کننگھم، ایچ ولڈن کار اور آریلف اسے ماننے جو متاثر تصویر ہیں۔ گو ہم نہ وہ برگسان کو وحدت پسند تصویر قرار دیا ہے (دیکھو حصہ دوم باب اول) لیکن بہت سارے مصنف اس کو حیاتیات کا قائل کہتے ہیں اور معاصر فلسفے کے تین اہم اقسام میں سے کسی ایک کا بھی اس کو نمائندہ نہیں قرار دیتے۔ معاصر فلسفے میں برگسان کی زبردست اہمیت کا اندازہ اسماعیل بن ربی کے بیان سے ہوتا ہے جو بلاشبہ درست ہے: برگسان

کا کارنامہ حیات موجودہ زمانے کے فرانسیسی فلسفے کے تمام ترقی پذیر میلانات کا نقطہ انتہائی بھی ہے۔ اور اس کا مرکز بھی۔ وہ اس خیال میں بھی بالکل صحیح ہے کہ "برگسٹان کے فلسفے کو کسی موجودہ" نشت کی تحت نہیں رکھا جاسکتا ہے، ہمیں اس ممتاز فرانسیسی فلسفی کی گونا گوں قیادتوں کا اعتراف کرنا چاہیے جس کو ادبیات کا فوہل پرائز بھی عطا کیا گیا ہے اور جو ہمارے زمانے کی عظیم ترین شخصیت ہے، لیکن ہمیں حیاتیات کی اس نوع پر بھی زور دینا چاہیے جس کا وہ بانی ہے۔

اس حیاتیات کا اظہار برگسٹان کے مشہور جملے جوش حیات (ELAN VITAL) سے ہوتا ہے جس کو اس نے پہلی مرتبہ اصطلاحی معنی میں اپنی کتاب (L'EVOLUTION GREATRICE) ارتقاء سے تخلیق (1907ء) میں استعمال کیا۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آر تھر مچل نے (CREATIVE EVOLUTION) ارتقاء سے تخلیق کے عنوان سے ۱۹۰۱ء میں کیا۔ جوش حیات کا جملہ برگسٹان کے لیے اس تعلیم کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ جس کی رو سے ایک ابتدائی قوت حیات یا تیج حیات کا وجود تھا۔ اور یہ ترقی یافتہ انفرادی عنصروں کے ذریعے ذی حیات موجودات کی ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچا ہے۔ یہی انفرادی عنصرتیں ان نسلوں کے درمیان ارتباط پیدا کرنے والے ملتے ہیں۔ یہ قوت حیات زندہ ہستیوں کے ہر خط ارتقاء میں محفوظ ہوتی ہے اور ذی حیات صورتوں کی بے شمار انواع اور جدید اسباق کی تخلیق کا باعث ہے۔ جوں جوں وہ بڑھتی جاتی ہے۔ اپنے کو اور زیادہ تقسیم کرتی جاتی ہے۔ تمام حیات (حیوان و نبات) اپنی عین و ماہیت کے لحاظ سے توانائی کو جمع کرنے اور اس کو سہل السطوف لمحوں میں چھوڑنے کی کوشش نظر آتی ہے۔ یہ راہیں صورت

لے دیکھو: سحاق بن ربی کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF FRANCE) (معاصر فلسفہ
فلونی، صفحہ ۱۶۹) (کتاب)

میں قابل تغیر ہیں۔ ان کے آخر میں حیات نامتناہی طور پر مختلف قسم کے کاموں کو انجام دے گی۔ جوش حیات جو مادے سے گزر رہا ہے اس کام کو فوراً انجام دینا چاہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اس کی قوت لا محدود ہوتی یا خارج سے اس کو کوئی امداد ملتی اس میں وہ کامیاب ہو جاتا۔ لیکن یہ تیج محدود ہے اور یہ ہمیشہ کے لیے ایک مرتبہ دے دیا گیا ہے۔ یہ تمام مزاحمتوں پر غالب نہیں آسکتا (صفحہ ۲۵۳ و الجلد)

برگسٹان کے خیال کی رو سے جوش حیات مادے کو اپنی فعلیت کی ایک زائد پیداوار کی طرح خلق کرتا ہے۔ برگسٹان حیات کو ایک ہوائی سے تشبیہ دیتا ہے۔ مادہ وہ بکھ ہوئے شعلے ہیں جو ہوائی کی بڑھتی ہوئی آہٹ سے نکل کر نیچے گرے ہیں۔ لیکن یہ جوش حیات کسی مقررہ یا مقررہ غایت کی طرف نہیں بڑھ رہا ہے۔ برگسٹان اس شے کی تردید کرتا ہے جس کو غایتیت یا سکونی مقصدیت کہتا ہے جس مقصد واحد کو وہ تسلیم کرنے کو تیار ہے وہ جوش حیات ہی میں سرایت کی ہوئی مقصدیت ہے۔

ج۔ ڈریش کی حیاتیات
ہانس ڈریش نے (جسٹن عالم جنینیات جو فلسفی ہو گیا ہے) ایک جدید حیاتیاتی فلسفہ پیش کیا ہے۔ جو برگسٹان کی حیاتیات سے بالکل مختلف ہے۔ اوٹا ڈریش کی حیاتیات برگسٹان کی حیاتیات سے بہت زیادہ محدود ہے۔ وہ انکار کرتا ہے کہ ارتقاء سے تخلیق کا اطلاق حقیقت کے طبعی کیمیائی درجے پر ہو سکتا ہے۔ اپنی حیاتیات کی بنیاد جنینیات کی تحقیقات پر قائم کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ جنین کا ارتقاء غیر میکائی ہوتا ہے اور ترقی پذیر جنین میں اس کا تعین زیادہ تر اس نفس حیوانی کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو ارسطو کی اتباع کرتے ہوئے انٹی مکی یا صورت کہا جاتا ہے۔ لیکن ہر عنصرت اپنی ہر صورت رکھتی ہے۔

اور برگسٹان کے جوش حیات کی طرح کوئی واحد صورت نہیں پائی جاتی۔ جو تمام ذی حیات ہستیوں میں کار فرما ہو۔ یہ بات کم از کم ڈریش کی جنینیات کی حیاتیات کے متعلق صحیح ہے۔ ڈریش

ایک زیادہ عام حیاتیات کو بھی تسلیم کرتا ہے جس کو وہ نسیاتی ارتقاء کہتا ہے۔ نسیات سے اس کی مراد نسل کا وسیع ترین معنی میں نظریہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نسیات تمام جینیات کے مجموعے کا مرکب ہے۔ اس سارے ارتقائی عمل کے لیے وہ ایک فوق انشخصی نسیاتی صورت کو تسلیم کرتا ہے۔ اس صورت کا مقابلہ برگسان کے خوش حیات سے کیا جاسکتا ہے کیونکہ ڈریش نسیات کو ایک مربوط عمل کہتا ہے جس کا انتہائی مبداء یہی شخصی صورت ہے۔ لیکن اس سارے ارتقائی عمل کی ایک غایت مقصود ہوتی ہے گو انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ غایت نوع انسانی کا ارتقاء ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ غایت کیا ہوگی۔ یہ سارا نسیاتی علم زندگی کا ایک بے مثل حادثہ ہے۔ لیکن اگر ہم اس بے مثل و متاز حادثے کی علت کی توجیہ کرنا چاہیں تو ہمیں نسیات یا حادثہ حیات کے بروز کی دو اتنی ہی عمدہ توجیہات ملتی ہیں۔ اور ہم اس امر کا فیصلہ کرنے کے باطل قابل نہیں کہ ان دو میں سے صحیح کون سی توجیہ ہے۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ اس فوق انشخصی صورت نے اپنی اس ماہیت کے مطابق حیات کو خلق کیا جو وہ نسیاتی ارتقاء کے ابتداء کے پہلے رکھتی تھی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ فوق انشخصی صورت کی یہ بینیت یا ماہیت نسیاتی ارتقاء کے ساتھ ارتقاء پارہی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ڈریش لفظ صورت کو دو بالکل مختلف معنی میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی جینیاتی حیاتیات میں یہ ایک باطنی اصول ہے جو ہر ذی حیات عنصرت میں نشوونما و ارتقاء کا لائق کرتا ہے۔ اس کی نسیاتی حیاتیات میں وہ سارے ارتقاء کے حیات کا اصول واحد ہے جس کو فوق انشخصی صورت کہا جاتا ہے اور خدا اور برگسان کے خوش حیات کے ساتھ ایک کر دیا جاتا ہے۔ اپنی کتاب حیاتیات کی تاریخ اور اس کے نظریہ (HISTORY AND THEORY OF VITALISM) میں وہ بتاتا ہے کہ حیاتیات تاریخ فلسفہ میں اس سطر سے لے کر موجودہ زمانے تک کس قدر اہم رہی ہے۔ اور وہ اس نظریے کے اہم ثبوت و شہادتیں بھی پیش کرتا ہے۔

ج۔ ایکین کی عمولیت

دوسرا فلسفی جس نے برگسان کی طرح ادبیات میں نوبل پرائز حاصل کیا ہے اور جس کو عموماً حامی حیاتیات سمجھا جاتا ہے۔ روڈلف ایکین ہے جو اپنے فلسفے کو (ACTIVISM) یا عمولیت کہتا ہے۔ اس کا نقطہ آغاز ڈریش اور برگسان سے بہت کم حیاتیاتی اور بہت زیادہ تاریخی ہے۔ ایکین کی اہم دلچسپی نباتات و حیوانات کی قوت حیات سے نہیں بلکہ افراد انسانی کی شاعرانہ ذات تمدنی زندگی سے تھی۔ اسی لیے اس کی عام تعلیم برگسان کے فلسفے سے زیادہ مبہر نفوریت کے دوسری اقسام کے زیادہ قریب ہے۔ تاہم وہ تقویت مطلقہ کی تعلیم کے ساتھ عدالت رکھنے میں برگسان کا شریک ہے اور وہ ڈریش کا ساتھ اس پہلو کے اختیار کرنے میں دیتا ہے جو فوق انشخصی صورت و نسیات کے باہمی تعلق کی دو مخالف توجیہات میں سے کسی ایک کے انتخاب کے عدم امکان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایکین ایک فوق البشر و فوق النشدان روحانی حقیقت کو بطور اصول مومنوہ تسلیم کرتا ہے۔ یہ حیات روحانیہ ہمارے تجربے سے بالکل مستقل و بے نیاز ہے۔ ہمیں اس کے وجود کا علم اپنی حیات عملی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ایکین کہتا ہے کہ عمل وجود انسانی کے تمام خطرات و مکاہد کے خلاف بہترین دفاعی ہتھیار ہے۔ کسی اور جگہ کہتا ہے: "شک کا علاج غور و خوض سے نہیں بلکہ عمل سے ہوتا ہے۔ عمیق ترین صداقتوں کے جا پنچنے کے لیے ہمیں مصروف عمل ہونا چاہیئے۔ گو ہمارا رنج ہمیں رنج و تعب ہی میں مبتلا کیوں دکرے۔" رنج و غم نہیں بلکہ فقر روحانی انسان کا بدترین دشمن ہے عمل کی روحانی دنیا ہی کی قوت انسان کو روحانی عمل پر آمادہ کر سکتی ہے۔ اور اسی عمل کی وجہ سے وہ زندگی کے معنی اور اس کے نصب العینوں کا زیادہ متحقق کر سکتا ہے۔ ایکین زندگی کی ان توجیہات کی کھلی ملامت کرتا ہے جو اس کو محض ایک حرکت یا مبدی روح مکتب قرار دیتی ہے۔ اگر ہمیں زندگی کو محض ایک حرکت قرار نہیں دینا ہے تو ہمیں اخلاق کو خود حیات روحانی کا محرک اور اس کی ترقی پذیر قوت قرار دینی چاہیئے۔ یہی ایکین کی عمولیت کی

اہم خصوصیت ہے جو اس کی ایک نہایت اہم تصنیف میں پیش کی گئی ہے۔

ج۔ برطانوی حیاتیہ انگلستان کے اہم مفکرین کی ایک زیادہ تعداد حیاتیہ کی حامی ہے۔ جوڈ نے برگسان کی حیاتیہ کو حقیقی بالبعید

کے مطابق بنایا ہے۔ جے۔ اے۔ ٹامسن کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہم ہر عضویت میں کسی قسم کے پہنچ حیات یا تخلیق توانائی کے وجود کا انکار کریں تو زندگی ناقابل توجیہ قرار پاتی ہے۔ جے۔ ایس۔ ہالڈین نے ہر ذی حیات ہستی کے انفرادیات کی کلیت و ہمہ گیری کو تسلیم کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ جے۔ ایس۔ ہالڈین نے اپنی کتاب (HOLISM AND EVOLUTION)

وہمیت و ارتقاء میں نفس حیوانی کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے۔ 'ہولیت' (HOLISM) اور اس کا استدلال ہے کہ ہولیت کا یہ جوہر حقیقت کے ہر درجے میں موجود ہوتا ہے۔

ٹامسن اور اسٹس دونوں اس حد تک ہمہ روحیت کے قائل ہیں کہ ہر فیزی شے میں غیر میکائی حیاتی فعلیت کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ 'مہم برطانوی فلسفے' (CONTEMPORARY

BRITISH PHILOSOPHY) میں ٹامسن نے جو شخصی بیان پیش کیا ہے اس میں وہ اپنی رائے کو طریقیاتی حیاتیہ کہتا ہے۔ اور اس شے کی حمایت کرتا ہے جس کو وہ 'زندہ' ہمہ روحیت کا نام دیتا ہے۔

نہ دیکھو روڈوالف انگیکن کی کتاب LIFE'S BASIS AND LIFE'S IDEALS و حیات کی اسکا اور حیات کے نسب العین، خصوصاً ص ۲۵۵ والہ۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں عنوان یہ ہے:

GROUNDLINIEN EINER NEUEREN LEBENSANSCHAUUNG. ایک جدید نظر حیات کا خاکہ،

انگریزی ترجمہ کی وجہ سے کیا ہے اور اوم اینڈ چارلس بیکن نے اس کو شائع کیا۔ انگیکن کی ہولیت اور جینیٹک کی نظریات کی مشابہت پر غور کرو اور نیچے مذہبی نتیجہ کے مباحث بھی دیکھو صفحہ

۳۔ انفرادیت و اظہار ذات کے نظریے

مہم فلسفے کا ایک دوسرا وسیع میدان جس کی حمایت مختلف ممالک کے قابل فکر کر رہے

ہیں نظریہ انفرادیت کہلاتا ہے۔ یہ بالخصوص زمانہ جدید کے اکثر فلاسفہ کے اس میدان کے خلاف احتجاج ہے جس کی وجہ سے وہ اجتماعی و طبیعی علوم کے بیان کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں اور ان کو فلسفے کی اساس قرار دیتے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کی دوسرے ہر مفکر کی شخصیت (جس میں اس کے تصورات، جذبات و وجدانات شامل ہیں) تمام صحیح فکر کی اساس قرار دی جانی چاہیے۔ انفرادی تجربے کی عملی مشکلات ہی کی وجہ سے وہ متاثر پیدا ہوتے ہیں جو اس شخص کے فلسفے کی تکمیل و ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کے حامیوں کے نقطہ نظر سے زندگی کا پہلا قانون یہ ہے کہ اپنی ذات کا اظہار کرو۔ اپنی زندگی کے مخصوص کام کا پتا لگاؤ۔ اور پورے جوش و خروش کے ساتھ اس میں مصروف ہو جاؤ کیونکہ تم ہی وہ انتہائی حقیقت ہو جس کا تمہیں کبھی علم ہو سکتا ہے۔ ٹامسن کارلائل کے الفاظ میں، سعادت مند ہے وہ شخص جس نے اپنے کام کو دریافت کر لیا۔ اس کو اب کسی اور سعادت کی خواہش نہ کرنی چاہیے۔

امریکا میں وارنر ٹاٹ وہ شخص ہے جس نے اس نقطہ نظر کی نہایت شدت کے ساتھ حمایت کی ہے۔ بالخصوص اپنے اس مضمون میں جس کو اس نے مہم امریکی فلسفے

(CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) میں جو وجود شخصی و غیر شخصی کے موزان سے شائع کیا ہے۔ لیکن

ٹاٹ خصوصیت کے ساتھ سپانیہ کے متاثر فلسفی ایم۔ یونامو کا حوالہ دیتا ہے۔ جس کی کتاب Tragic Sense of Life (زندگی کا حزنی پہلو) میں اس نقطہ نظر کو نہایت موثر

طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی عام نظریے کو کوٹ ہرسن کیسیرنگ کی تصنیفات میں نہایت دلچسپ طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ خصوصاً مندرجہ ذیل کتاب میں جو عام طور پر ٹیپھی ہائی

ہے۔ (TRAVEL DIARY OF A PHILOSOPHER) ایک فلسفی کی سفری بیاض نیز اس کتاب میں (THE WORLD IN THE MAKING) دنیا زیر تعمیر، ثانی الذکر کتاب میں وہ اپنی حیات کا ایک نفسی خاکہ پیش کرتا ہے جس میں بتاتا ہے کہ وہ اپنے فلسفیانہ نظریات تک کیسے پہنچا۔

فائنٹ کی رائے میں بنیادی سوال یہ ہے، زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں؟ یہ نہیں کہ زندگی کیا ہے۔ اپنی ابتدائی کتاب (MORAL PHILOSOPHY) (فلسفہ اخلاق) سے یہ اقتباس نقل کرتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس انسانی معنی کے لحاظ سے دنیا میں طیب نفس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، جو اپنے خویش و اقربا کے دائرے میں تسکین بخش محبت اور صلح و اتفاق پاتا ہے، اور اپنے دوست احباب میں اپنے مذاق کے مطابق جنم و زکار۔ ایسے شخص کو زندگی کا بہترین علیہ نصیب ہوتا ہے اور جس شخص کو یہ نصیب نہیں وہ ہر چیز سے محروم ہے۔ صفحہ ۲۸۶، اور پڑنا منو کی رائے میں گوشت پوست رکھنے والے انسانوں نے جو کتنا بے کیرے اور فتنہ پسند عظیم الشان فلسفیوں کی صورت میں نظر آتے ہیں اپنے نظامات کو اپنی روح کے مطلق الوجود تناؤں کی تشفی کے لیے تعمیر کیا ہے۔ ارادہ حیات، خواہش غلو، یاد اگر تم اس طرح ادا کرنا چاہو، محبت ذات تمام زندہ موجودات کا اپنے کو عین سمجھتی ہے۔ اور اس حیات و نبوی کے بعد زندہ رہنے کا شدت کے ساتھ اشتیاق رکھتی ہے۔ یہی اشتیاق زندگی کا حزن پہلو ہے۔ کیونکہ تمام نظریہ انفرادیت و انہماک ذات کے اساسی اصول کو دھنچ کر رہا ہے۔ جب وہ کہتا ہے، بہترین طریقے جس کے ذریعے انسان ان مراقبوں کو دریافت کر سکتا ہے جو عامۃ الاملاق ہوتے ہیں یہ ہے کہ وہ اپنے ہی ذہنی اعمال کا مطالعہ کرے۔ اس طرح وہ اپنی روحانی شخصیت ترقی کے نصب العین کا تحقق کرنے سے تماموں کی مزدوریات کی بہترین طور پر خدمت کر سکتا ہے۔ آخر میں نظریہ انفرادیت کے سارے حامی فائنٹ کے اس اذعان

لہ دیکھو عاشیہ اچھے مغز پر۔

کے ساتھ اتفاق کریں گے کہ اس امر کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے کہ زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انسانی زندگی کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ اجتماعی ترقی ہے۔ (جمہوری نقطہ نظر سے)، ناقابل تصور طور پر حقیر و بے معنی شے ہے۔ میں صرف ان ہی بے شمار مردوں اور عورتوں کا خیال کر سکتا ہوں جو جذبات کے زیر اثر رہ چکے ہیں اور جنہوں نے وقت صرف کیا ہے اور جوش و حمیت سے کام لیا ہے۔ جن کے لیے (جیسے کہ تمہارے اور میرے لیے، زندگی ایک حزن ایجنڈا تجربہ ثابت ہوئی ہے۔ اور پھر اگر میں ایک ایسے عالم وجود کا تصور کر سکوں جہاں ان میں سے کسی کی قوت کبھی متاثر نہ ہوگی، جہاں کوئی روح جو جذبات کے زیر اثر رہ چکی ہے فناء ہو سکے گی۔ ہاں اگر میں ایسے عالم کا تصور کر سکوں جو تنہا کی کسی کوشش سے عالم فطری کے حدود میں نہ سما سکے، تو پھر مجھے اس امر کا احساس ہوگا۔ اس امر کا علم ہوگا کہ میں نے ایک عقلی کائنات، ایک حقیقی کائنات، ایک روحانی کائنات، ایک مذہبی معنی و اہمیت رکھنے والی کائنات پالی ہے۔ بے شک یہ زمانہ جدید کے غلو کی تمنا کا ایک ہیجان انگیز بیان ہے۔ اور اس امر کا یقین ثبوت ہے کہ یہ تمنا یا اشتیاق ابھی فطرت پسند مفکرین کے حلوں کی وجہ سے فنا نہیں ہو گئی ہے۔

۴۔ بعض قومی فلاسفہ

یونانوں کے علاوہ جو عام طور پر اپنے محبوب وطن اسپین کی ایک حقیقی علامت سمجھا جاتا

عاشیہ صوفیہ: دیکھو سب کی رنگ کی کتاب (THE WORLD IN THE MAKING) صفحہ ۱۰۱ میں
یامبول (مارکوسٹ پریس اینڈ کمپنی) فائنٹ سے جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ ہم عصر امریکی فلسفہ جلد اول صفحہ ۱۰۳
سے لیا گیا ہے۔ جی۔ پی۔ آڈسن اور ڈیوپیو پی فائیکو کی زیر ادارت سیکلن کمپنی سے شائع ہوئی ہے۔

ہے، بعض اور محض متاثر فلسفی ہیں جنہوں نے اپنی ذات کو اپنے قومی تمدن سے متحد کر لیا ہے۔ اور جنہیں فلسفے کی اپنے مخصوص تمدن کے حدود میں توجیہ کرنے میں خصوصیت کے ساتھ دلچسپی ہے۔ ان میں سب سے اول ٹی جی سارک، صدر جمہوریت پکوسلوواکیا ہے۔ یہ فلسفے کی آٹھویں بین الاقوامی کانگریس کا صدر منتخب بھی تھا جو ۱۹۳۴ء میں پیرگ میں منعقد ہوئی تھی۔ سارک کا فلسفہ فی الحقیقت تمدنی تصوریت ہے۔ سارک کے خیالات کی تنقید کی وجہ سے سارک اچھی طرح مشہور ہو گیا ہے۔ پولینڈ میں لٹو سلا کی ایک عرصہ دراز سے اس تمدنی تصوریت کے مروج و مفسر کی حیثیت سے مشہور ہے جو اس ملک کے تمدن پر مبنی ہے۔ وہ نظریہ انفرادیت کا ایک انتہائی حامی ہے جس کا یہ یقین ہے کہ ارواح سرمدی ہیں۔ اس نے روحانی کثرتیت کی ایک بے مثل صورت پیش کی ہے۔ ہندوستان میں ایس راہا کرشنا اور داس گپتا نے جو نہایت قابل فلسفی ہیں، اس قدیم تصوریت کی ایک نئی توجیہ پیش کی ہے۔ جو ہندوستان میں اپنی جڑیں گہری جمائے ہوئے ہے۔ ان مختلف فلسفوں کی تفصیل میں ہم یہاں نہیں جا سکتے لیکن یقیناً ان کا ان اقوام کی ذہنی نشوونما پر جن میں یہ پیدا ہوئے ہیں ایک دائمی اثر ہو گا۔

فلسفے کے وہ اقسام

جو زیادہ تر حقیقت پر مبنی ہیں

۱۔ منظریات

جرمنی کی بیسویں صدی کا سب سے اہم فلسفہ منظریات کہلاتا ہے جو منظر کا علم ہے اس کا بانی اوٹو ہرل ہے اور اس کی سب سے ابتدائی شکل اس کی کتاب (LOGISCHE -
UNTERSUCHUNGEN) تحقیقات منطقی، میں ملتی ہے۔ جو ابتداء ۱۹۰۱ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ لیکن ۱۹۲۸ء میں چار جلدوں میں دوبارہ پیش کی گئی۔

ہرل کہتا ہے کہ فرانز برٹانو کو اس بات کا شرف حاصل ہے کہ اس نے منظریات کے اساسی اصول کی اہم خدمت انجام دی۔ لیکن خود ہرل اس قسم کے فلسفے کا اصلی موجب ہے اور اس کے بہت سارے قابل نامہ نے منظراتی طریقے کو مکمل کیا اور فلسفے کے ہر شعبے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ ان ہم عصر علمائے منظریات میں سے ایک تو ایم شیلر (وفات ۱۹۲۸ء) ہے جس نے اس طریقے کو خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات اور قیمت کے عام نظریے پر منطبق کیا۔ اسی طرح اس طریقے کو ایم گاٹی گرنے جمالیات پر، ایم ہائیڈیگر نے وجودیات پر، مین ہرنگ نے فلسفہ مذہب پر منطبق کیا ہے۔ اور اے پیٹنڈر، اے رائی، مانخ ای اسٹائن وغیرہم نے اہم مقالات لکھ کر

اس نظریے کی مختلف حیثیتوں کی توضیح کی ہے۔ ۱۹۳۳ء میں ہرسل نے ایک فلسفیانہ رسالے کی بنیاد ڈالی جس کا عنوان یہ تھا: (JAHRBUCH SUR PHANOMENOLOGIE UND PHANOMENOLOGISCHE FORSCHUNG)۔ (سالانہ برائے منظریات و منظر یاتی تحقیقات) اور یہ اس زمانے سے اب تک برابر شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کی جلدوں میں اس فلسفے کی بے شمار قیمتی اصلاحی مباحث شائع ہوئی ہیں۔ ہرسل کی کتاب (IDEAS) (فکرات) کا حال ہی میں انٹرنیٹ میں ترجمہ ہوا ہے۔ اور اس نے انسٹیٹیوٹ پیڈیا بریٹانیکا کی جدید اشاعت (۲۰۱۵ء) کے لیے منظریات پر ایک قیمتی معنوں بھی لکھا ہے۔ منظریات اب اچھی طرح جرمنی میں مستعمل ہو گئی ہے۔ اور دوسرے ممالک میں پھیل رہی ہے۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ وہ معاصر فلسفے کے بڑے میدان میں سے ایک ہے۔ اور تصوریت و نتیجیت سے اس قدر تعلق نہیں رکھتی جتنا کہ حقیقت سے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت ساری تصوراتی تعلیمات شامل ہیں۔ برنارڈ

بوئکوت نے اپنی کتاب (IMPLICATION AND LINEAR INFERENCE) میں ہرسل کے منطقی نظریات پر تنقید کی ہے اور بتلایا ہے کہ تصوریت مطلقہ کے منطقی نظریات سے ان کا کیا تعلق ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہرسل کانٹ اور ہیگل کا بہت زیادہ ریزین منت ہے۔ لیکن منظریات کو ایک جدید علمیات قرار دیا جاسکتا ہے۔ جو کانٹ کی علمیات کی جگہ لینے کے لیے مشکل کی گئی ہے۔ تاہم اس کا رجحان حقیقت کی جانب ہے۔ یہ فلسفہ اس قدر اصطلاحی اور پیچیدہ ہے کہ ہم یہاں صرف اس کی اہم انواع کا اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔ لیکن پہلے چند اہم اصطلاحی حدود کی تعریف کریں گے جن کو منظر یہ استعمال کرتے ہیں۔ جو یونانی لفظ منظر کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس کے اصلی معنی اس شے کے ہیں جو اپنے کو ظاہر کرتی ہے اور منظر یہ نے اسی مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ منظر ایک بالکل عام لفظ ہے جو ہر اس شے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی ذی شعور کے سامنے اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس کے معنی کسی شے کا ظاہر ہونا ہیں۔ فطری علوم میں یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جہاں یہ کسی حقیقی شے کے ظہور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ منظریات میں یہ ہوتا ہے کہ مظاہر ہوں اور حقیقی اشیاء جن کے یہ ظواہر ہیں نہ ہوں۔ مثلاً منطقی کی منفعہ مالطہ، پریاں، مدور سرب و غیرہ۔ درحقیقت ہر تصوری شے اپنا اظہار کرتی ہے۔ جب اس کے متعلق فکر کی جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ ایک منظر ہوتی ہے۔ منظریات تمام مظاہر کا علم ہے خواہ یہ حقیقی اشیاء کے مظاہر ہوں یا حسن تصوری یا قیاسی و دہی ہوں۔ برنارڈ کا لفظ "اسنادی" (جو اس نے مدیر سے لیا ہے) منظریات میں ایک اہم کام بجالاتا ہے۔ اس نقطہ سے منظر یہ مظاہر کی وہ خصوصیت مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے اشیاء کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ واقعہ مراد ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ اشیاء کا ارادہ کرتے ہیں اور ہر شے جس کا ہم ارادہ کرتے ہیں ایک اسنادی ساخت رکھتی ہے۔ خود ہرسل کی دی ہوئی مثال یہ ہے: ایک کعب کے اداک سے مہفت و مرکب اسناد کا اظہار ہوتا ہے، کعب کے ظہور میں ایک مسلسل تنوع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو نقاط کے وہ اختلافات ہیں جن سے یہ دیکھا جاتا ہے۔ کچھ ناظر کے اختلافات ہیں اور وہ اختلاف بھی جو اس شے کی اگلی جانب میں جو دیکھی جاتی ہے اور پچھلی جانب میں جو نہیں دیکھی جاتی اور اس لیے نسبتاً غیر متعین ہوتی ہے۔ تاہم موجود فرض کی جاتی ہے، پایا جاتا ہے، "منظر یہ لفظ (NOETIC) (ذہنی) کا استعمال عمل تجربہ کے لیے کرتے ہیں اور لفظ (NOEMATIC) تجربہ کردہ شے کے لیے اور لفظ EIDETIC (دجیونانی لفظ eidos) مانعہ ہے، کسی منظر یا حادثے کی عین یا ماہیت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اس کی خارجی خصوصیت سے جدا ہے۔ یعنی تحویل (EIDETIC REDUCTION) سے مراد مظاہر سے ان کی خالص صورت کے لحاظ سے بحث کرنی ہوتی ہے جس میں سے ان کی خارجی خصوصیت کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

و۔ نقیاتی منظریات
ہرسل کا خیال ہے کہ فطری سائنس کے متنازی ایک مطلقاً کلی خالص، حضوری یا عقلی نسیات پائی جاتی ہے۔ اس کا

اصلی نام منظر ہر کی اسنادی ساخت کی مختلف انواع کی تحقیق کرنا ہے تاکہ ان کی تحویل (اسی کے الفاظ میں) "ابتدائی اسنادات" (PRIME INTENTIONS) میں ہو جائے۔ ان سے "وجود نفسی کی ماہیت" اور "وجود روح" کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن ہم ان اسنادات کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جن پر حیات اجتماعی مشتمل ہوتی ہے۔ منظر یاتی نفسیات حقیقت کی منظر یاتی توجیہ کا پہلا ذریعہ ہے۔

ب۔ عینی منظر ہریت : اسنادی ساختیں جن پر نفسیاتی منظر ہریت میں بحث ہوتی ہے ابھی اپنا خارجی و تجربی مافیہ باقی رکھتی ہیں اور زیادہ صوری نفسیات حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی بھی تجربی کی جائے اور منظر ہر کو ہر تجربی نفسی طبعی عنصر سے مطلقاً پاک کر دیا جائے۔ اس طرح ہم منظر ہر کی عین محض یا صورت یا عین ساخت تک پہنچتے ہیں۔ جیسا کہ ہرل اس کو ادا کرتا ہے، مثال کے طور پر اجسام کے ادراک کی منظر ہر حقیقت میں وقوع پذیر ہونے والے ادراکات یا وہ جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ ان کا بیان نہ ہوگی۔ بلکہ اس غیر متغیر ساخت کا بیان ہوگی جس کے بغیر کسی جسم کے ادراک کا خواہ واحد ہو یا مسلسل تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ منظر یاتی و نفسیاتی تحویل حقیقی باطنی تجربے کے منظر ہر کا اکتشاف کرتی ہے: یعنی تحویل ان عینی صور کا جو نفسی وجود کا حصہ کرتی ہے۔ (انسیکلو پیڈیا بریٹانیکا، نسخہ چہارم، جلد ۱۰، صفحہ ۷۰۰)، بعد میں چل کر ہرل اس عمل کو "وجود عینی کی عقلیت" کا عمل کہتا ہے۔

ج۔ ماورائی منظر ہریت : ماورائی کی تعریف ہرل اس طرح کرتا ہے کہ یہ اس شے کی صفت ہے جو شعور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شعور سے انصافیت ہماری دنیا کی حقیقی صفت ہی نہیں بلکہ عینی ضرورت سے ہر قابل تصور دنیا کی صفت ہے۔ اب ماورائی منظر ہریت شعور کی انتہائی ساخت سے بحث کرتی ہے اور ہمیں عینی منظر ہریت سے ایک درجہ آگے لے جاتی ہے۔ اس درجے میں موضوعی "انا"

اور اجتماعی "نخن" بالکل ماورائی "انا" اور ماورائی "نخن" سے بدل جاتے ہیں اور یہ دونوں ایک مقرون ماورائی شعور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ بلاشبہ یہ خالص ماورائی تصوریت ہے۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ایک کلی۔

(د) وجود یاتی منظر ہریت : "فلسفہ اولی" پیش کر سکتے ہیں جو تمام علوم ریاضیاتی، منطقی، فطری و اجتماعی علوم کو متحد کرنا ہے۔ چونکہ منظر ہریت تمام منظر ہر کا علم ہے اس لیے وہ تمام ممکن وجود کی صوری ساخت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس وجود یاتی منظر ہریت میں ہر سائنس کے سارے عقلی و قابل فہم مسائل شامل ہو جاتے ہیں۔ منظر ہریت اس سے کم نہیں کہ وہ انسان کی عقل انسانی کی خدمت میں کامل مصروفیت ہے۔ یہاں بھی ہرل بالکل ہی تصوریت پسند نظر آتا ہے۔

تاہم ہرل فوراً اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ منظر ہریت تمام منظر ہر سے اس امر کا مطالبہ کرتی ہے کہ وہ فلسفے کے تمام مخصوص و سرسبز نظامات کو ترک کر دیں اور دائمی فلسفے کے قیام کے لیے دوسروں کے فیصلہ کن کام میں شریک ہوں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تصوریت مطلقہ کو ایک مخصوص سرسبز نظام سمجھتا ہے۔ منظر ہر کا یہ یقین و اذعان ہے کہ اب علم کی جدید تر قبول کی روشنی میں اور منظر یاتی طریقے کو استعمال کر کے "فلسفہ اولی" کے قدیم قلعے کی تعمیر نو ممکن ہے۔ اور ایک ایسی دائمی بنیاد پر جو نہ تصوریتی ہے اور نہ حقیقی "علم العلوم" کا استحکام امکان دکھاتا ہے۔

لٹ۔ پاول اے شلیپ کا مضمون بھی دیکھیں جس کا عنوان "ماکس شلر ۱۸۷۲ء تا ۱۹۲۸ء" ہے اور شلر پر اس کے دوسرے مضمون کے حوالے بھی ای میں ملیں گے۔ فلاسٹیکل ریویو جلد ۲۸، صفحہ ۵۷۴ء و جلد ۵ منظر ہریت پر ایک دوسری اچھی کتاب مارون ناربور کی تصنیف ہے جس کا نام (PHENOMENOLOGY AS A METHOD AND AS A PHILOSOPHICAL DISCIPLINE) ہے۔

۲۔ غیر عقلیت

میسوس صدی کا ایک نہایت موثر فلسفہ امیل میرسن کا ایجاد کردہ ہے۔ وہ روسی پولیٹکس میں پیدا ہوا۔ لیکن اپنی زندگی کا زیادہ حصہ پیرس میں بسر کیا۔ اس کی تصانیف ابتداء فرانسیسی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اس کا فلسفہ "غیر عقلیت" کے نام سے مشہور ہو گیا ہے۔ اپنی مشہور آفاق کتاب (IDENTITY AND REALITY) (عینیت و حقیقت) میں (۱۹۰۸ء) جس کا انگریزی میں ترجمہ ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا (ترجمہ کیٹ لوون برگ۔ یہ ۱۹۲۶ء کی تیسری فرانسیسی اشاعت کا ترجمہ ہے) نیز اپنی ان کتابوں میں (L'EXPLICATION DANS LES SCIENCE) (۱۹۲۵ء) اور اس مضمون میں جو انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کی ۱۲ ویں اشاعت میں چھپا جس کا عنوان (EXPLANATION) (توجیہ) تھا۔

یہ میرسن نے اپنے نظریے کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور حکمت فطریہ کی تاریخ کے تعجب انگیز معلومات سے اس کی تائید کی ہے۔ اسٹائین نے بھی میرسن کے نظریہ علم کے شاندار تحقیقات کا ذکر کیا ہے۔ لارڈ بالفور جے ایچ میور ہڈ اور دوسروں نے میرسن کی بڑی تعریف کی ہے۔ اس کی تحریرات کے اعلیٰ پایے کی وجہ سے اس کے نظریات موجودہ

بقیہ حاشیہ مطبوعہ شدہ، (منظہرات بحیثیت طریقہ و بحیثیت فلسفیانہ تعلیم) ہے۔ نیو یورک آف انٹرنیشنل جلد ۶، ۱۹۲۸ء۔ اور ورڈ میں منطق پڑھنے کے بعد فاربر نے ہرل کے ساتھ پڑھا ہے۔ اس کو ہرل کے نظام پر لیا ہوا ہے۔ نیز وہ ریاضیاتی علمائے منطق کی علامتی منطق پر بھی دستگاہ رکھتا ہے۔ اسی لیے نظریات کے طالب علم کے لیے اس کا مقام کافی اہمیت رکھتا ہے۔ نیز ڈیویڈ نیوٹر جوئس کی کتاب (CONTEMPORARY THOUGHT OF GERMANY) جلد اول باب ششم دیکھو جس میں نظریات کا ایک عام پسند

بیان دیا گیا ہے۔

زمانے میں عام طور پر تسلیم کیے جا رہے ہیں یہ

یہ میرسن کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ صحیح حکیمانہ توجیہ قوانین یا علل کے دریافت کرنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے سے۔ اس کا خیال ہے کہ سائنس دان کا کام حکیمانہ توجیہ میں کسی حادثے اور اس کے مقدمات میں عینیت کا قائم کرنا یا اس کا اقرار کرنا ہے۔ اور یہ باوجود ان کے درمیانی سلسلہ اختلافات کے۔ بالفاظ دیگر تمام حکیمانہ توجیہ اس امر کو فراموش کرتی ہے کہ حقیقت عقلی ہے اور بالفاظ لارڈ بالفور حقیقت میں ایسی مختلف نہیں ہیں جن کو ذہن منفرد کر سکتا اور ان کا اتباع کر سکتا ہے۔ "اسول عینیت ذہن کا ازلی ڈھانچہ ہے" اور تمام علوم میں یہی اصول پایا جاتا ہے۔ یہاں تک یہ معلوم ہوتا ہے کہ میرسن وجود حقیقی اور وجود عقلی کی ساخت کی عینیت کے تصور میں اصول کو تسلیم کر رہا ہے۔

تاہم اسی موقع پر وہ اپنی غیر عقلیت کی تعلیم کو داخل کرتا ہے۔ کیونکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے میں ذہن جن اختلافات کو نظر انداز کرنا چاہتا ہے وہ ترک نہیں کیے جاسکتے۔ جب کسی اصول توجیہ کو آخر تک استعمال کیا جاتا ہے تو اس کو ضرور ان اختلافات سے متعلق پڑتا ہے۔ انہیں ایک دوسرے اصول کی توجیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ تنازعہ جہاں پر تمام حکیمانہ توجیہات باکر ختم ہوتی ہیں خود حقیقت کی غیر عقلیت کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ اس غیر عقلیت کی ماہیت اور اس کی مختلف صورتوں سے میرسن مندرجہ ذیل کتابوں میں تفصیل سے بحث کرتا ہے (IDENTITY AND REALITY) (عینیت و

یہ میرسن پر ایک مضمون پڑھا جو رسالے SATURDAY REVIEW OF LITERATURE میں شائع ہوا

ہے۔ جلد ۴۱، صفحہ ۱۱۱۔ نیز دیکھو جارج بوسن کی کتاب (A CRITICAL ANALYSIS OF THE PHILOSOPHY OF EMILE MEYERSON)

امیل ہرل کی کتاب (LA PHILOSOPHIE DE M. MEYERSON) (فلسفہ میورسے میرسن جو ARCHIVES DE PHILOSOPHIE) میں شائع ہوا ہے۔ جلد ۳، ۱۸۰۔

حقیقت، اب ہم L'EXPLICATION DANS LES SCIENCES کو جو بیوم میں کتاب اول باب ششم و کتاب چہارم باب ۱۶ تا ۱۸۔ یہاں پر ایک مثال اس کے مفہوم کی توضیح کے لیے کافی ہوگی۔

فرض کرو کہ ہم روشنی کی ایک قوی حرکت کا خیال کرتے ہیں جو چشم انسانی کے شبکیہ کو پہنچ کر قوتی ہے اور جو آکر حواس میں ایک رد پیدا کرتے ہوئے دماغ کے جی رستے میں جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ عصب اور دماغی نس کا اس خالص میکائی حرکت کے بالمقابل روشنی یا رنگ کی ایک حس پیدا ہوتی ہے۔ سائنس میکائی مدد میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ حس کیا ہے لیکن وہ اس طریقے کو کبھی نہیں سمجھا سکتی ہے جس سے میکائی حرکت حس میں تبدیل ہو جاتی ہے ہم میکائی حرکتوں اور احساسات جیسے مختلف موجودات کی درمیانی اضافت کو کبھی قابل فہم نہیں بنا سکتے۔ تاہم یہ اضافت ایک حقیقی واقعہ ہے جس کے متعلق کوئی شک نہیں کر سکتا۔ اور اسی واقعے کو مے برسن غیر عقلی کہنا ہے۔ اس کی رائے میں "اس لفظ کی خوبی یہ ہے کہ یہ صاف طور پر بتاتا ہے کہ یہ ایک نفس الامری واقعہ ہے جس کے سمجھ ہونے کا ہم یقین کرتے ہیں۔ لیکن جو ہمیشہ ناقابل فہم، عقل کی گرفت سے باہر اور عقلی عناصر میں ناقابل تحویل ہوتا ہے۔ بعد ازاں وہ اس چیز کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس حد کی موجودگی کو تسلیم کرنے میں ہم نہ صرف اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس غیر عقلی وجود کو سمجھنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ بھی کہ اس علم تک ہرگز نہیں پہنچ سکتے صرف اس ہی حد تک ہماری پہنچ ہو سکتی ہے۔"

۲۔ میکائیت

حیاتیات کے بالکل بالمقابل ہم عصر میکائیت ہے۔ بہت سارے مفکرین ذہن اور حیاتیاتی

لہ دیکھو امیل مے برسن کی کتاب، حقیقت صفحہ ۲۹۸ مترجم کیٹ لودن برگ شائع کردہ میکین

کمپنی ۱۹۳۰ء

منظاہر کے خالص میکائی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ نفسیاتی کرداریت درحقیقت بالحد الطبیعیاتی میکائیت ہے۔ لیکن ہم عصر میکائیت کی ایک نہایت دلچسپ قسم وہ ہے جس کو اٹلی کے مشہور ایجابیت پسند فلسفی یوجینو رگنا نونے پیش کیا ہے۔ وہ اپنے نظریے کو حیاتیاتی غایتیت کہتا ہے۔ لیکن وہ کسی حیاتیات کے مانند نہیں جس کی اوپر بحث ہوئی۔

رگنا نونے تسلیم کرتا ہے کہ طبیعی دنیا کی تشکیل مختلف قسم کی توانائیوں سے ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غیر عضوی دنیا کی تمام توانائیوں کا عصبی توانائی سے اخراج ثانی الذکر میں مساعد قوت ذکرہ خاصیت کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ماحول سے تطابق حیاتی توانائی کی خصوصیت میزہ نہیں کیونکہ کیمیائی نظامات تک اختلال کے بعد اپنا توازن پھر سے قائم کر لیتے ہیں۔ جس چیز کا طبیعی کیمیائی نظامات میں فقدان ہے وہ مساعد قوت ذکرہ خاصیت ہی ہے۔ اور اس سے مراد اپنے کو اس طرف اندرونی اسباب کی وجہ سے "ماحول سے مطابق بنانے کے طریقوں کا اعادہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ یہی وہ خاصیت ہے جو زندہ توانائی کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ بجائے پیچھے سے متاثر ہونے کے آگے سے متاثر ہو۔ زندہ عضویت میں مساعد قوت ذکرہ منف کا اجتماع باطنی قوت کے طور پر عمل کرتا ہے اور عضویت کی ترقی اور اس کے کردار کی رہبری کرتا ہے۔ اسی واقعے کی وجہ سے وہ ازل تا ابد پیدا ہوتا ہے جو محض غایتی عالم اسفر اور خالص میکائی عالم اکبر میں پایا جاتا ہے۔"

عقل ہم سے میکائیت کے عالمگیر ہونے کا اقرار کرتا ہے۔ لیکن احساس میں مجبوز کرتا ہے کہ ہم مقصد و غایت کی حقیقت کا اقرار کریں، عقل و وجدان کا یہ تضاد و تخالف شاید اس وقت تک کبھی ختم نہ ہوگا جب تک کہ انسان اپنے کردار کے انتہائی سبب اور اپنے وجود کے برترین مقصد کی تلاش کل کائنات میں نہ کرے بلکہ زندگی کے اس محدود دائرے

میں کرے جس کے ساتھ وہ ہدایت و ماہیت میں اشتراک رکھتا ہے، لیکن یہ امر کہ رنگا رنگا یہ خیال ہے کہ انسان کو ایسا کرنا ہی چاہیے۔ اس کے اس دعوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے بالبدن الطبیعیاتی نقطہ نظر کو بالکل عبث ثابت کر دیا ہے۔ نیز اس امر سے بھی کہ وہ بنی نوع انسان کی بے نفس خدمت کی تعریف کرتا ہے اور اس کو مذہب اور تمام مادی اور اخلاقی اقدار و اخلاقی کا قائم مقام سمجھتا ہے۔ اس طرح رنگا رنگا بالآخر ان چیزوں کی پیروی کرتا ہے۔ جن کو وہ عقل کے ارشادات کہتا ہے۔ اور ماننا ہے کہ میکائیت کا کائنات پر کامل تسلط ہے۔

۴۔ تمدنی کثرتیت

تاریخ و تمدن انسانی کے محققین نے ایک عرصہ دراز تک یہ امر تسلیم کر لیا تھا کہ ارتقاء تمدنی مسلسل و منفرد رہا ہے۔ ہم اس نظریے کو تمدنی وحدیت کہیں گے۔ اس کی عام پسند توینج جیس باروسے رابنسن کی کتاب میں ملے گی جس کا عنوان (THE MIND IN THE MAKING) (فہم زیر تخلیق) ہے۔ نیز موجودہ زمانے کی بہت ساری عام پسند کتابوں میں بھی۔ تمدنی وحدیت کی تائید اصطلاحی صورت میں ہیگلی کے فلسفہ تاریخ سے ہوتی ہے۔ اور فلسفہ ہیگلی کا یہی وہ حصہ ہے جس پر نتیجہ نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ دراصل تمدنی وحدیت تعجیب کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس کی شدت کے ساتھ تائید علمائے ارتقاء مثلاً ہربٹ اسپنسر اور ایجا بیر نے بھی کی ہے۔ جو کونست کے درج ثلاثہ والے مشہور قانون کا اتباع کرتے ہیں۔ تمدنی وحدیت

۱۔ دیکھو یو جینو رنگا رنگی کتاب THE PSYCHOLOGY OF REASONING (نفیات استدلال) صفحہ ۲۹۲ مترجم دلی قرڈلے ہال۔ شائع کردہ ہارکرت پریس اینڈ کو۔ دیکھو اسی فلسفی کی (NATURE OF LIFE) (ماہیت حیات) مترجم این سیلنسن۔ ۲۔ میری کتاب (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY) سے تمدنی وحدیت کے کلاسیک بیانات کے لیے ہیگلی کا دوسرا اقتباس اور کونست کا پہلا اقتباس پڑھو۔

کی رو سے یونانی تمدن کو اہل رومانے جذب کیا اور جدید یورپی تمدن نے یونانی اور عجمی مسیحی اور عربی تمدن کے عناصر کو لیا۔ تاریخ کا سارا ارتقاء ایک واحد عمل زانی رہا ہے۔ جس میں ہر بعد میں آنے والے تمدن نے سابقہ تمدن کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ گزشتہ نصف صدی میں مغربی دنیا کے تمدن میں وتمدنی وحدیت سے زیادہ کوئی عقیدہ تمدن کے اسامی جسے کی حیثیت سے مستحکم طور پر نہیں پایا جاتا۔

بیس سال قبل یہ چیز قابلِ تصور ہی نہیں تھی۔ کہ اس نہایت مستحکم عقیدے پر اعتراض کیا جاسکے گا اور اس کو توینج آمیز ناموں سے پکارا جائے گا۔ لیکن جنگ عظیم کے پہلے اور اس کے دوران ہی میں ایک نوجوان جرمن عالم اس مشکل کام میں مصروف تھا کہ اس عقیدے کے خلاف تمام ممکنہ شہادتیں فراہم کرے۔ اس مروجہ نظریے کو بطلیموسی کا نظریہ تاریخ نام دے کر آسٹن اسپنگر نے اپنی عظیم الشان کتاب (DECLINE OF THE WEST)

د زوال مغرب) میں تمدنی کثرتیت کا مخالف نظریہ پیش کیا اور اس کا نام کوپر نیکی نظریہ تاریخ رکھا۔ اس نے استدلال کیا ہے کہ تمدنی وحدیت ایک غلط تخیل پر مبنی ہے۔ اگر ہم نامیاتی ارتقاء کا مطالعہ کریں، جیسا کہ وہ نباتات و حیوانات میں نمایاں ہے تو ہمیں ہر جگہ یہ معلوم ہوگا کہ ارتقاء کی متعدد و مختلف راہیں رہی ہیں۔ اور ہر راہ پیدائش، جوانی، پختگی اور بڑھاپے کے مختلف مدارج سے ہو کر گزرتی ہے۔ یہی یہ واقعہ انواع میں بھی نظر آتا ہے اور انفرادی خصوصیتوں میں بھی۔ فطرت نباتات و حیوانات کے لیے ایک منفرد غلطی ارتقاء کا اکتشاف نہیں کرتی۔ تاہم تمدنی وحدیت یہ فرض کرتی ہے کہ ایسا ارتقاء جہاں تک انسانی تمدن کا تعلق ہے ایک سائینٹفک واقعہ ہے۔ یہ ایک غلط تخیل ہے۔ صحیح استنباط تو یہ ہے کہ، انسانی تمدن، حیوانی انواع اور انفرادی خصوصیتوں کی طرح حقیقی زمانی حقائق ہیں جو پیدا ہوتی، سرسبز شاداب ہوتی اور فنا ہو جاتی ہیں۔ بجائے اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ تاریخ انسانی ایک منفرد ارتقاء کی عمل کی تشکیل کرتی ہے جو جدید مغربی یورپ کے تمدن میں انگریزی ہوتا

ہے۔ ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ دنیا میں مختلف عظیم الشان تمدن ہوئے ہیں اور مغربی یورپ کے تمدن کے مدارج کا مقابلہ ان دوسرے تمدنوں کے مدارج سے کیا جاسکتا ہے۔ اسپنگر اس علم کو تاریخ دنیا کی متقابل صورتیت کہتا ہے۔

جب اس قسم کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو اسپنگر کا خیال ہے کہ ہم فوراً یہ دریافت کر سکتے ہیں۔ کہ مغربی یورپ کا تمدن تیشخ کے درجے میں ہے۔ وہ اس کو زندگی کی سرف تین یا چار صدیاں عطا کرتا ہے اور اس کی رائے میں ان صدیوں میں بہت جلد اس کا زوال ہو جائے گا۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اسپنگر ان مائتوں کو پیش کرتا ہے جو مغربی یورپ کے تمدن میں اور اس زمانے کے کلاسل تمدن میں پائی جاتی ہیں۔ جب کہ یہ تمدن فنا ہو رہا تھا۔ ان مائتوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ دنیا کے چند عظیم الشان شہروں میں حیات کا اجتماع ہو رہا ہے۔ اور دیہات کی ساری قومیں کھنچ کر ان شہروں میں آ رہی ہیں۔ جب یہ چیز رونما ہوتی ہے تو تمدن تہذیب کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ رو بہ زوال ہے۔ مغربی یورپ کے تمدن کا ہر پہلو مثلاً فن، سائنس، مذہب اور فلسفہ اسی منزل میں ہے جس تمدن کے یہی پہلو کلاسل تمدن کے آخری زمانے میں تھے۔ اسپنگر ان مشابہتوں کے بیان کرنے میں نہایت تفصیل سے کام لیتا ہے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ اس فرق کو بتاتا ہے۔ جو ان عظیم المرتبت فلاسفہ میں جنہوں نے فلسفے کے اہم نظامات کو تشکیل دیا ہے۔ جبکہ مغربی یورپ اپنے معراج کمال کو پہنچا ہوا تھا اور ان کوتاہ فاسد حقیر لوگوں میں پایا جاتا ہے۔ جو ان دنوں فلسفی بنے بیٹھے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمارا تمدن فلسفے کے کسی عظیم الشان نظام یا کسی عظیم الشان فن کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اور ہماری سائنس رفتہ رفتہ عملی سائنس بنی جا رہی ہے۔ جس میں علم فطرت سے فائدہ اٹھانے کے لیے استعمال کیا جاتے گا۔ ہمہر فلسفیوں کے لیے جو چیز باقی رہ گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ اربتیاہیت کی ایک متوافق صورت تیار کر لیں۔

اسپنگر کی تمدنی کثرتیت کے خلاف تمدنی وحدت کے حامیوں اور بین قومی نصرتین پر قوت کے ساتھ یقین رکھنے والوں نے تنقید و تقریریں کا ایک طوفان اٹھایا۔ لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی کا کوئی دوسرا فلسفی نہ تصور اس سے زیادہ اشاعت نہ پاسکا۔ اسپنگر کی دو عظیم الشان جلدوں کے ہزاروں نسخے اس کی اشاعت کے زمانے ۱۹۱۸ء سے اب تک فروخت ہو چکے ہیں اور کثیر الحجم کتابیں اس پر لکھی جا چکی ہیں۔ اس امر کے متعلق کوئی شخص پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ تمدنی وحدت و تمدنی کثرتیت کے اس مناقفے کا آخری انجام کیا ہوگا؛ اسپنگر نے کم سے کم یہ تو کیا کہ نئی دنیا کو سوچ میں مبتلا کر دیا۔

۵۔ روحانی حقیقت

معاصر فلاسفہ میں بہت سارے ایسے بھی ہیں جنہوں نے حقیقت کی ایسی توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ جو دراصل حقیقت پر مبنی ہے۔ یہ فلسفی دینیت پسند ہیں کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس حد تک کثرتیت پسند بھی ہیں کہ وہ ارواح انسانی کے وجود کے اضافی استقلال کو مانتے ہیں اور وہ اس معنی میں حقیقت پسند ہیں کہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جس خارجی حقیقت سے سائنس بحث کرتی ہے اس کی تشکیل ایسے عناصر سے ہوتی ہے جو نسبتاً مستقل حقائق ہیں۔ روحانی حقیقت کے مشہور نمائندے درسیت جدید کے فلاسفہ ہیں۔ ان کے فلسفے کو اکثر دی نیوٹارزم و نامیت جدید کہا جاتا ہے۔ یہ سینٹ ٹامس اکویناس کا متبع ہے۔ جس کا فلسفہ ایک عرصے تک رومن کیتھولک چرچ کا مستند فلسفہ مانا جاتا تھا۔ پوپ لیو سیزدہم نے اپنے ایک مشہور منشور میں رومن کیتھولک مفکرین کو اجازت دی تھی کہ وہ سینٹ ٹامس کے نظام میں ایسے جدید سائنٹک تصورات شامل کر کے جو اس کے اصول اساسی کے موافق ہوں۔ جہاں تک ممکن ہو سکے اس کو جدید بنائیں۔ چونکہ نامیت خود ارسطاطالیسیت کی ایک نئی توجیہ ہے لہذا

نمائیت جدید فلسفے کے ارسطاطالیسی قسم کو جاری رکھتی ہے۔ اس فلسفے کا دوسرا نام مدرسیت جدید ہے۔ امریکا اور یورپ میں اس کے بے شمار طاقتور حامی موجود ہیں اور اس کے اہم فلسفیانہ رسائل بھی شائع ہوتے ہیں۔

روحانی حقیقت مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہی کی حد تک محدود نہیں۔ ایونٹا ڈی سارلو مارٹی نیٹی، اور ویر کو متعصب مدرسہ نہیں۔ لیکن انہوں نے اٹلی میں ایک ایسی روحانی حقیقت پیش کی ہے جو کرسچن اور جینیٹ کے تصوریت جدید کے بالکل مخالف ہے بعض ایسے اہم پروٹسٹنٹ مفکرین بھی موجود ہیں جو تصوریت کی موجودہ اقسام کی اس قدر مخالفت کرتے ہیں کہ اگر ہم انہیں روحانی حقیقت کے حامی کہیں تو خود انہیں کسی قسم کا اعتراض نہ ہو گا۔

باب

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر نتیجتی ہیں

۱۔ انتہا رعیت

جب جو تیار ایس جرمنی میں تعلیم پارہا تھا تو وہاں اس کی ملاقات ایک نوجوان مدرس سے ہوئی۔ جس کی تعریف وہ کانٹ کے فلسفے کی توہین میں نہایت دلچسپ طریقے سے کرتا ہے۔ کانٹ کا شدید اثر یہ نہیں جانتا کہ اس کو کہاں پر ختم کرنا چاہیے۔ جب میں جرمنی میں پندرہ سال پیشتر ایک نوجوان عیسائی کی حیثیت سے تعلیم پارہا تھا، خوش قسمتی سے مسیری ملاقات اس زمانے کے ایک نہایت عالم و فاضل شخص سے ہوئی جو فلسفے کا ڈاکٹر تھا اور معلمی کے امتحان کی تیاری کر رہا تھا۔ وہ ایک ایسا شخص تھا جس سے ہر چیز کی امید وابستہ تھی۔ اس نے نہایت شاندار اور مہرمانہ مضامین لکھے اور شائع کیے تھے۔ اور اپنی تعانیف کی کثرت کی وجہ سے اہل ملک میں خصوصیت کے ساتھ متنازع تھا۔ کچھ سال بعد اس کو بد قسمتی سے یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ کانٹ کے "انتقاد عقل نظری" کی شرح شائع کرے۔ اس کا منصوبہ تھا کہ شرح چار جلدوں میں مکمل کی جائے۔ کچھ زمانے بعد اس نے پہلی جلد شائع کی جو کئی سو صفحات پر مسموٹ تھی۔ اور اس میں کانٹ کے صرف ابتدائی باب سے بحث کی گئی تھی۔ اس زمانے سے یہ میرا ملاقاتی مفقود انجرب ہے۔ شرح کی آخری جلدیں اب تک معرین وجود میں

لے دیکھو مذہبی حقیقت (RELIGIOUS REALISM) والی کتاب جو مختلف معنیفین کی لکھی ہوئی ہے۔ اور جو ڈی سی میکناش کے زیر ادارت میکمن کمپنی نے شائع کی ہے۔ ۱۹۳۱ء

نہیں آئیں۔ گو اس کو اس کام پر لگے ہوئے اب دس سال سے زیادہ ہوتے ہیں اس کام کے ختم کرنے کے لیے کتنی جلدیں درکار ہوں گی۔ اس کا تعین صرف "بوم اللذات" (جس کا ذکر الف لیلہ کے قصے اپنے اختتام پر کیا کرتے ہیں) یعنی موت ہی کر سکتی ہے۔ ہر اس اس عجیب و غریب عالم کا نام نہیں بتلاتا۔ لیکن اس کا یہ بیان اس شخص پر بالکل صادق آتا ہے جو ان دنوں دنیا کا ایک نہایت مشہور آفاق فلسفی ہے جس کا نام ہانس فائینگر ہے۔ کیونکہ فائینگر اپنی علمی زندگی کی ابتداء میں کانٹ کا ایک دوسرا شیدائی و پیرو تھا۔ اس نے کانٹ کی ایک کامل شرح لکھنے کا ارادہ کیا۔ پہلی جلد ۱۸۸۴ء میں اور دوسری جلد ۱۸۹۲ء میں شائع کی اور پھر (KANTSTUDIEN) کی بنا ڈالی جو ایک فلسفیانہ رسالہ تھا اور کانٹ کے فلسفے کے لیے مخصوص تھا۔

کانٹ کی ادبیات کا جو عمیق علم فائینگر کو تھا اس کا نتیجہ وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جو "جو (THE PHILOSOPHY OF AS IF) کے نام سے مشہور ہے۔ جرمنی میں کئی مرتبہ شائع ہونے کے بعد اس کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوا۔ سی۔ کے آگڈن نے اس کا ترجمہ کیا۔ اس کتاب میں فائینگر یہ نظریہ پیش کرتا ہے (جو کانٹ کی تعالیف کے مختلف اقتباسات پر مبنی ہے) کہ تمام سائنس (ریمان، مذہبی، اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی تعلقات دراصل ہر قسم کے تعلقات، محض اختراعات ہیں جو قیمت تو رکھتے ہیں لیکن صداقت مطلق نہیں رکھتے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو اختراعیت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تاریخ کا نشان لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ ولیم آف اوکم وہ پہلا مفکر تھا جس نے عام تقویات کی اختراع مابیت کی توہین کی اور ان اختراعات یا Ficta جو مدرسیہ کا لفظ تھا، کی عمل

لے دیکھو جو شیدائی کی کتاب THE SPIRIT OF MODERN PHILOSOPHY نسخہ ثانی صفحہ ۱۰۴ و مابعدہ پہلے منظر مبنی۔

ضرورت پر زور دیا۔ وہ بتلاتا ہے کہ ہانس، لائبنز، کاندیلاک اور اولف اختراعیت کی تشکیل و ترقی میں کانٹ کے جدید پیشرو ہیں۔ لیکن وہ اس نظریے کا نشان پونانیوں میں بھی لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ کانٹ کے بعد کس طرح اس کی تکمیل میں شوپنہور، ہربٹ اسپنٹش اور دوسروں نے حصہ لیا ہے۔

فائینگر، شوپنہور اور فان ہارٹمن کا بڑا شیدائی ہے اور قنوطیت کو بہترین فلسفہ حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے وہ کانٹ کے اس نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فطرت انسانی میں بنیادی غم کوڑ ہے اور ہارٹمن کے اس قول کی طرف بھی توجہ منحرف کرتا ہے۔ جس کی رو سے کانٹ کو "قنوطیت کا آدم قرار دیا جاتا ہے۔ فائینگر کا خیال ہے کہ قنوطیت کسی طرح حیاتیاتی و اخلاقی قوت کو کم نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ ہمیں اپنے لیے اور زیادہ سخت جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور خدمت خلق اور مصائب کو کم کرنے کا شوق دلاتی ہے۔ نیز ہمیں اپنے عام پہلو کے اختیار کرنے میں، مومنویت کی بجائے زیادہ تر خارجیت کی طرف مائل کرتی ہے۔ اس طرح فائینگر کی اختراعیت شوپنہور کی غیر عقلیت و قنوطیت سے زیادہ قریب ہے۔

فائینگر اپنے نظریے کی توہین کرنے کے وقت مختلف قسم کے اختراعات کا ایک تفصیلی اصطلاح پیش کرتا ہے۔ پہلے تو اس نے اختراعیت کو ایک طریقہ سمجھا اور محض ایسے اختراعات جمع کیے جو علم کے مختلف دائروں میں خاص قیمت و اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر اس نے، اختراعیت کی مابعد الطبیعیاتی جانب پر نظر ڈالی۔ اور اس نظریے نے "فلسفے کے ایک کلی نظام" کی شکل اختیار کر لی جس کو فائینگر نے تصوریتی ابھاریت "کے نام سے پکارا۔ کیونکہ اس نے خیال کیا کہ یہ جرمن فلسفے کی مروجہ تقویات اور اس کی پیش کردہ ابھاریت کی ایک معالجتی صورت ہے۔ وہ اپنے تعلیم کا خلاصہ پندرہ عنوانات کے تحت پیش کرتا ہے۔ ان میں سے زیادہ اہم یہ ہیں:

- ۱۔ طبییات اور نفسیات کے دو دائروں کے درمیان پائی جانے والی غیر عقلیت۔
 - ۲۔ ارادیت یا عصبی کہ حقیقت ارادہ ہے۔
 - ۳۔ فکر کو ارادہ حیات کے بالکل تابع کر دینا۔
 - ۴۔ یہ تصور کہ فکر کی تعمیر کردہ تصور دنیا کی اہمیت بالکل اس کی اختراعی نوعیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے ایک عالم اقدار کی تشکیل ہوتی ہے جس میں ہم حدوث و تغیر کی دنیا سے جاگ کر پناہ گزین ہوتے ہیں؛ اور
 - ۵۔ یہ امر کہ دنیا بحیثیت مجموعی بے معنی ہے اور ایک حلیل القدر ذہن زندگی میں عظمت شامل کرتا ہے۔ تاہم اس میں اس کی تلاش نہیں کرتا۔ (بکسر)
- فانہنگر اس قانون کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ جس کو وہ غایت پر ذرائع کے تفوق کا قانون کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ عام میلان ہے کہ جو شے کسی غالب کا محض ذریعہ ہوتی ہے وہ غالب ہو جاتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ درحقیقت فکر ایک ذریعہ ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں اور اپنی حیاتیاتی ضرورت کو پوری کرتے ہیں۔ لیکن فکر اپنے وظیفے کو چھوڑ بیٹھتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ پھر وہ ہر قسم کے مسائل شکل کرتی ہے جو بالکل ناقابل حل ہوتے ہیں۔ یہ مسائل نامتناہی بے معنی ہوتے ہیں۔ ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ اس امر کی توجیہ کر دیں کہ یہ کس طرح نفسیاتی طور پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب ہم ان کے جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بھول بھلیوں میں گرفتار ہو جاتے ہیں؛ اگر اس روشنی میں دیکھا جائے تو بہت سارے فکر کے اعمال اور عمارتیں صاف طور پر غلط اقتراعات معلوم ہوتی ہیں۔ جو یا تو حقیقت کے خلاف ہیں؛ یا متضاد بالذات ہیں۔ لیکن جو فکر کی مشکلات کو اس معنوی انحراف کی وجہ سے دور کرنے اور غایت فکر تک ان غیر مستقیم اور پیچیدہ راستوں کے ذریعے پہنچنے کے لیے بنائے گئے ہیں۔

فانہنگر اختراعیت اور نتیجیت کے باہمی تعلق پر بحث کرتا ہے اور انکار کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہیں۔ نتیجیت کا اصول یہ ہے کہ جو تصورات عمل میں مفید ہیں وہ منظور صحیح ہیں؛ یا یہ کہ نفع بخش شے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ لیکن اختراعیت کا یہ اصول ہے کہ جو تصورات کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان میں صداقت نہیں پائی جاتی، ان میں بھی اعلیٰ درجے کی افادیت پائی جاسکتی ہے۔ بہر حال فانہنگر اعتراف کرتا ہے کہ اختراعیت و نتیجیت میں علا بہت ساری چیزیں مشترک ہیں؛ اس میں شک نہیں کہ سارے نتیجہ اس کی غایت پر ذرائع کے تفوق و اسے قانون کو اور نیز اس کی دوسری تعلیمات کو تسلیم کریں گے۔ ایم سی آٹو اختراعیت و نتیجیت کی حیران کن مشابہتوں کا ذکر کرتا ہے اور افسوس کرتا ہے کہ امریکا کے نتیجہ نے فانہنگر کی کتاب کو زندہ گم جو جوشی کے ساتھ نہیں دیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے؛ فانہنگر کی کتاب کا امریکا کے نتیجہ نے غلوں کے ساتھ استقبال نہیں کیا۔ اور خود فانہنگر اپنے دیباچے میں جو کتاب کی تکمیل کے ایک زمانے بعد لکھا گیا ہے؛ اس امر کا خواہش مند معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نتیجے کی صف میں نہ شامل کیا جائے۔ مصنف کے نام فانہنگر نے ۱۹۲۵ء میں ایک خط لکھا تھا۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ اس کے اعتراضات جیسے ڈیوے یا انتقادی نتیجیت کی کسی شکل کے خلاف نہ تھے۔ بلکہ اس غیر تنقیدی نتیجیت کے خلاف جو فلسفے کی قیمتی مدانتوں میں جہالت سے تحریف کرتی اور مبالغہ کرتی ہے؛ باہمی تفہیم و لغات کی اس قابل افسوس ناکامیابی پر جس گٹ من نے فانہنگر کی کتاب کے تبصرے میں اچھی طرح بحث کی ہے و جنرل آف فلاسفی جلد ۲۲ صفحہ ۷، تا صفحہ ۸۰ میں اس کے ساتھ اتفاق کرتا ہوں کہ یہاں ایک اہم اشتراک فکر کی دلچسپ اور غیر غور کردہ مثال ملتی ہے۔ اور اس کے ساتھ میں بھی یہ امید کرتا ہوں کہ یہ ناکامیابی رفع ہو کر بین الاقوامی مشورہ شروع ہو گا۔ یہ امر کہ اختراعیت و نتیجیت

دونوں کی بنیاد کانٹ کے وہی تصورات ہیں۔ آٹو کے خیال کی تائید میں شہادت فراہم کرتا ہے۔

۲۔ تخیلیت

بعض ہم عصر مفکرین جن میں ڈگلس فاسٹ زیادہ ممتاز ہے، اس فلسفے کی حمایت کرتے ہیں جس کو وہ تخیلیت (IMAGINISM) کہتے ہیں۔ فاسٹ نے اس لفظ کو ایجاد کیا ہے۔ اس نے اپنی مندرجہ ذیل کتابوں میں اپنے نظریے کی کامل توضیح کی ہے۔ دوسرے نظریات سے اس کے تعلق پر بحث کی ہے اور وہ طریقے بتاتے ہیں جن کے ذریعے مخصوص مسائل کو حل کرتا ہے۔ (THE WORLD AS IMAGINATION) (دنیا بحیثیت تخیل)

(DIVINE IMAGINISM) تخیل الہی (Imaginism) (تخیلیت) (آخر الذکر مضمون)

معاصر برطانوی فلسفہ (CONTEMPORARY BRITISH PHILOSOPHY) میں پھیلا ہے تخیلیت کانٹ کی ایک دلچسپ عبارت پر مبنی ہے جو یہ ہے: ہمیں یہ تحقیق کرنا ہے کہ تخیل شعور سے مل کر وہی چیز تو نہیں جو حافظہ، ذکاوت، تیز بینی اور شاید فہم و عقل بھی وہی ہیں۔ گو منطق اس امر کا تصفیہ کرنے کے قابل نہیں کہ آیا ایک بنیادی قوت حقیقت میں پائی جاتی ہے تاہم اس قوت کا تصور ہی وہ مسئلہ ہے جو قوتوں کی اس کثرت کے ایک منظم بیان میں شامل ہے۔ (نارمن کمپ) اسمتھ کی کتاب شرح (COMMENTARY) میں نقل کیا گیا ہے۔ مگر ہم، لیکن کانٹ نے اس پر معنی خیال کی تکمیل کی طرف توجہ نہیں کی۔ فٹے نے اس تخیل تعمیری اور فطرت مشککہ کے ربط کو ظاہر کیا اور اس طرح اصول تخیل کو ایک کائناتی مرتبہ بننا۔ فروشا سر نے تسلیم کیا کہ تخیل ایک قوت کی ہے جو تمام طرقت میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ لیکن نہ تو فٹے ہی نے اور نہ فروشا سر نے تخیل کو حقیقت کا تخلیقی کل ایضاً ہی اصول قرار دیا۔ اب فاسٹ کا دعویٰ ہے کہ اسی نے اول مرتبہ ایسا کیا۔ اور وہ اس نظریے تک

اس لیے پہنچا کہ وہ ہیگل اور برطانوی پیروان ہیگل کے عقلی اصول سے بیزار تھا۔ کیا اب ہماری یہ خواہش ہے کہ ہم دو ایک جامہ کائنات کے تصور سے بچیں جو ابھی مرکز توجہ بنا سوا ہے۔ اور جب، اس مزید تصور سے جو اس کائنات جامہ ہی کو عقل قرار دیتا ہے۔ ہم اسی صورت میں پہنچ سکتے ہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ جو ہر عالم دن ایک ساتھ قیوم بھی ہے اور خلاق بھی اور جب، جو دور سے اس شے کے مشابہ نظر آتا ہے جو خود ہم میں تخیل محض، دکھائی دیتی ہے۔ میں تخیل محض کہہ رہا ہوں، کیونکہ تخیلی تعمیرات غیری کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور جو اس طرح اس غیری کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ اپنے وظیفے یا عمل کے لحاظ سے آفاقی عقلی فکر کے حصے بن جاتے ہیں۔ اب ان کا تعلق عقل کائنات سے ہوتا ہے۔ جس کی ابتداء متعدد جذبات کے احتیاجات کے سلسلے میں ہوتی ہے جو ایک منقسم دنیا میں ماحول کے ساتھ (مثلاً اپنا تطابق قائم کرتے ہیں)۔

فاسٹ احتیاط کے ساتھ اس وسیع معنی میں تخیل کو محدود معنی والے تخیل سے ممیز کرتا ہے جو عمیق نہ تخیل کی محض ایک ہیئت ہے۔ کائناتی تخیل کے دو پہلوؤں میں (قدیم و خلاق) ثانی الذکر پہلو زیادہ بنیادی ہے۔ تحفظ میں قومیت و بقا کی فعلیت شامل ہے۔ موجود ہونے کے معنی مخلوق ہونے کے ہیں یا خلق کرنے کے، یادوں کے۔ اور اس کائناتی تخیل کی یہ تخلیقی قوت وہی ہے جو زمان ہے۔ اور اس میں مرور، معیت اور تسلسل شامل ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شعور رکھتی ہے۔ تخیل اپنے خالق شاعر بالذات حیثیت کے لحاظ سے شعوری تخلیق (جس کے لیے فاسٹ نے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے) فاسٹ کے لیے وہی ہے جو فٹے کے لیے "نامتہا ہی فعلیت" جو اپنی محتویات سے واقف سمجھی جاتی ہے۔

لے دیکھو ڈگلس فاسٹ کا مضمون "معاصر برطانوی فلسفہ" میں جو بے اہج میورڈ کی زیر ادارت میبلن کمپنی نے شائع کیا ہے۔

شعوری تخلیق عقل غلیظ نہیں، صداقت امانتی شے ہے اور نیچے کے درجے میں ہے۔
 تفکر محض آفاقی چیز ہے۔ اس معاملے میں جیسے ڈیوے اور شکر درست ہیں تعلقات اور رابطہ تفکر
 قوانین صداقت کے اضلال ہیں اس کے برخلاف حقیقت جو شعوری تخلیق ہے، صداقت سے
 زیادہ حقیقی اور اس سے زیادہ وسیع ہے۔ فکر محض محدود مراکز میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔
 اس نظریے کے قبول کرنے میں دگنا زحمت بجا رہے۔ تفکر اس احتیاج سے پیدا ہوتا ہے۔
 جو اس وقت محسوس ہوتی ہے۔ جب عنایت کو ایک سخت ماحول سے مقابلہ ہوتا ہے اور وہ
 عنایت کی محدودیت میں شریک ہوتا ہے۔ لیکن تخلیق الہی صداقت و فکر سے ماوراء ہے اور
 اس میں تمام حقیقت و غیر حقیقت شامل و داخل ہیں۔ جس طرح جیس نے تہجیت کو تجربہ
 لقویرت کی ایک مناسب و کافی ترکیب قرار دی ہے۔ اسی طرح فاسٹ بھی تخلیقیت کو ایسی
 ہی ترکیب قرار دیتا ہے۔ یہ تصوریت کی ذہنی صورتوں اور عقلیت کی غیر عقلی اور ایمجانی
 صورتوں کو خارج کر دیتی ہے۔ لہذا یہ بوقت وادہ سمجھ تصوریت بھی ہے اور صحیح حقیقت
 بھی۔ جو تخلیقیت نے ابھی مسئلہ غلو کا کوئی تشفی بخش حل پیش نہیں کیا۔ تاہم وہ پوری طرح
 تسلیم کرتی ہے کہ جو فلسفہ اس مسئلے کو حل نہیں کر سکتا اور انسان کو حیات آئینہ کا قابل فہم
 یقین نہیں دلاتا وہ آخر میں باطل و دلائل ہے۔

۳۔ جمالیات

امریکا کے ایک ممتاز عالم ہے۔ ایم بالڈون نے جو "ڈکٹری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی"
 کا مدیر ہے، ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ (PANEALISM) کہتا ہے اور جو فاسٹ
 کی تخلیقیت کے مشابہ ہے۔ لفظ پنکلیزم کی ابتداء نہایت دلچسپ ہے۔ بالڈون کے سر جلدی
 تصنیف پیش کی تھی جس کا عنوان (THOUGHT AND THINGS OR GENETIC LOGIC)
 (فکر و اشیاء یا تخلیقی منطق) ہے۔ تیسری جلد (REAL LOGIC) (منطق حقیقی) حصہ اول

(INTEREST AND ART) (عز و فن) پر ہے۔ اس نے "منطق حقیقی" کا بقیہ
 حصہ اب تک شائع نہیں کیا۔ لیکن اس تیسری جلد کے بعد ایک اور مستقل تصنیف پیش کی
 ہے جس کا عنوان (GENETIC THEORY OF REALITY) (حقیقت کا تخلیقی نظریہ) ہے۔
 اس نے اپنی تخلیقی منطق کے لیے ایک یونانی جملے کو ماٹو کے طور پر اختیار کیا تھا جو یہ ہے۔
 اس کے لفظی معنی ہیں: "حسن سب کچھ ہے۔" لیکن اسی تصنیف کی جلد
 سوم کے اختتام پر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ ماٹو تمام حقیقت کی ماہیت کا اظہار کرتا ہے۔
 لہذا وہ اس جملے کو لفظ "پنکلیزم" میں بدل دیا اور اپنے فلسفے کا یہی نام رکھا۔ جلد سوم کے
 دیباچے میں وہ یہ سمجھاتا ہے کہ کس طرح اس نے اس لفظ کو وضع کیا اور عاشرے پر ایک
 یونانی زبان کے عالم کی رائے کا بھی ذکر کرتا ہے جو اس وضع اصطلاح کی تائید میں ہے۔
 گو یہ اصطلاح کسی قدیم قاعدہ طور پر وضع کی گئی ہے۔ تاہم ایک
 یونانی لفظ بھی موجود ہے۔

دوسرا نام بالڈون اپنے فلسفے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ جمالیاتی بدہیت ہے۔
 اس کی رائے ہے کہ جمالیاتی تجربہ علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے کیونکہ یہ صداقت و افادیت
 یا عملیت کے درمیانی تضاد کو رفع کرتا ہے۔ جمالیاتی کل صداقت و افادیت دونوں کو محفوظ
 رکھتا ہے۔ "صداقت و فہمیت" کے سارے احکام جن کی غیر دلچسپ عملی حقائق اجازت دیتی
 ہیں، جمالیاتی حکم میں پھر سے تشکیل پاتے ہیں۔ صائب اصانات بیان کیے جاتے ہیں،
 اخلاقی محوالات پھر سے پیش کیے جاتے ہیں۔ شعوری اشتراکات قوی کیے جاتے ہیں۔ غرض
 معنی کی فنی صنعت کی اقتدار میں تاکید کی جاتی ہے۔ "جلد سوم سفر ۵۵" میں جمالیاتی تجربہ
 ایسے عین معنی پیش کرتا ہے جس کے صداقت و افادیت جبری اور خام اجزاء ہیں، اور آگے
 چل کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ: "جو نظریہ..... اس مدلل رائے میں ظاہر ہوا ہے۔
 اور جس کی رو سے جمالیاتی تدبیر میں حقیقت کے معنی کا کامل ترین اظہار ہوتا ہے اس کو میں

پنٹلزم (پنٹلیٹ) کہنے کی جرأت کرتا ہوں جو اس معنی کو ایک ہی لفظ میں ادا کرتا ہے۔
جو اس کتاب کی پہلی جلد پر ماٹو کی طرح کھایا گیا ہے۔
یہ نظریہ پنکونی نظریہ
حقیقت کے چوتھے حصے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ لیکن ہم یہاں اس تفصیلی توضیح
میں نہیں پڑ سکتے۔

بالڈون اپنے فلسفے اور نتیجہ کی نسبت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک معنوں میں جس کا عنوان
(ASPECTS OF CONTEMPORARY THOUGHT) (معاصر فلسفے کے مختلف پہلو) ہے (جو
امریکن ایئر بک ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا تھا اور جو پھر پنکونی منطق کی جلد سوم کے ترجمے کے طور
پر چھپا) وہ اس تعلق پر بحث کرتا ہے اگر ہم اس کے نظریہ اور نتیجہ کی مشابہت پر زور
دینا چاہیں تو لفظ آلائیت خود بالڈون کے نزدیک وہ صحیح اصطلاح ہے جس کو اس ضمن میں
استعمال کرنا چاہیے۔ کیونکہ بالڈون نتیجہ کے ساتھ تصوریت کا منافی میں اتفاق کرتا ہے۔
یعنی نتیجہ کے ساتھ ان امور میں اتفاق کرتا ہے کہ علم اپنی ماہیت کے لحاظ سے اختیاری یا
عملی ہے۔ تصورات عمل کے آلات ہیں۔ فکر ایک عضویت اور ایک ترقی پذیر نظام ہے۔ اپنی
جو ماہیت میں بالکل اجتماعی واقع ہوا ہے۔ وہ نتیجہ کی صرف اس خامی پر معترض ہے کہ یہ
معنی کو ایک باطنی قیمت اور خود حقیقت کا ایک حصہ نہیں قرار دیتی۔ وہ کہتا ہے کہ نتیجہ
انسانی تجربے کے ایک پہلو پر زور دیتی ہے۔ اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کرتی ہے۔ اور
بالخصوص اپنے مجاہداتی نظریے میں کمزور ہے۔ تاہم کرائسن اپنے اس قول میں بلاشبہ حق
بجانب ہے کہ گوہر ویسر بالڈون کے نظریے میں اور نتیجہ کی ارتقا میں کی رائے میں بعض اہم
اختلافات ہیں تاہم ان کا عام نقطہ نظر اور نیت ایک ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف منطق کے مسئلے

لہ بالڈون اسی اقتباس میں (PANTHEISM) کے لفظ کے اشتقاق کی تینوں الفاظ PANTHEISM

اور (PANPSYENISM) سے دہتا ہے (مترجم)

پر نفسیاتی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے عملی تصورات کو ارتقا کے حیاتیاتی
بیان سے حاصل کرتے ہیں نہ کہ کانٹ کے بعد والی تصوریت سے۔

۴۔ مذہبی نتیجہ

اپنے اس مقالے میں جو سوربوا، یونیورسٹی سے ڈاکٹر کی ڈگری لینے کے لیے ۱۸۹۳ء
میں پیش کیا گیا۔ جس کا عنوان (L'ACTION) (عمل، تھا۔ ماس بلانڈل جو ایک نوجوان
رومن کیتھولک فلسفی ہے۔ اور جو فرانس کے کیتھولک ماڈرنزم کے بانیوں میں سے ہے، یہ
استدلال پیش کرتا ہے کہ اس امر کے قیمن کے لیے کہ کس چیز کو صحیح سمجھ کر قبول کیا جائے۔
ارادے اور زندگی کا عملی پہلو اساسی شے ہے اور اپنے ایک خط میں جو (REVUE DU
(CLERGE FRANCAIS) میں ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا، بلانڈل کہتا ہے کہ نتیجہ کا نام اس کے
نظریے کے ٹھیک بیان کے لیے موزوں ہے اور وہ اس کو دس سال سے زیادہ عرصے سے
استعمال کر رہا ہے۔ لیکن جب نتیجہ کا لفظ شکر جیمس اور ڈیوے کے جدید انٹری پری امریکی
طائفے کے نام کے طور پر استعمال ہونے لگا تو بلانڈل نے اس کا استعمال ترک کر دیا۔ کیونکہ
اس کی اور ان لوگوں کی تعلیم میں بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے۔ لیکن جیسا کہ کالڈول نے
بتلایا ہے۔ فرانسیسی مجددین کی تعلیمات میں اور انگلستان اور امریکا کے نتیجہ کی توجہات مذہب
میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ ارادیت یا ارادہ الیاق کو مذہبی صداقت کے لیے اساسی
قرار دینا۔ ان کے باہمی اتفاق کا اصلی نکتہ ہے۔ لیکن بلانڈل اور اس کے اتباع میں اس
ارادیت کا اظہار غفوف عقلیت نظریے میں ہوتا ہے اور جو مدسیت جدید پر اس لیے
ہمیشہ حملے کرتے ہیں کہ یہ عقل انسانی پر حد سے زیادہ بھروسہ کرتی ہے۔ یہ ان کے باہمی

اتفاق کی دوسری وجہ ہے۔ لیکن فرانس کے مذہبی نتیجہ انگیزی امریکی نتیجیت کے حامیوں سے اس بات میں مختلف ہیں کہ اول الذکر روایت کو ضروری سمجھ کر اس کی حمایت کرتے ہیں۔ اور اس کو ایک ایسی تخلیقی قوت سمجھتے ہیں جو ماضی کے غیر شعوری لیکن مطلقاً اوجوب تیقتات کو زندہ رکھتی ہے۔ فرانسیسی مفکرین خدا کے کائنات میں ساری ہونے کے تصور پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک خدا کا تجربہ کوئی خارجی شعور نہیں بلکہ یہ انسان کو اپنی کل باطنی زندگی کی فعلیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملے میں ان کی رائے انیکن کی عمومیت سے بالکل مشابہ ہے۔

ایڈورڈ لارمے نے فرانسیسی مذہبی نتیجیت کو برگسان کے فلسفے سے ملاکر لاندل سے زیادہ ترقی دی ہے۔ وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ سائنٹفک علم صحیح ہے اور وہ سائنٹفک قوانین واقعات کو عملی زندگی کے محض رسوم و آلات قرار دیتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفہ انسان کی زندہ روح سے تعلق رکھتا ہے۔ وجود باری کے ثبوت اور خدا کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش بالکل لاطایل ہے۔ بلکہ ایسی گستاخی ہے جو انسان کو گنہگار بناتی ہے۔ تاہم خدا کو ہم دعا کے ذریعے جانتے ہیں۔ جو روح کی تجدید کرتی ہے اور زندگی کو ہمیشہ ایک نیا تخلیقی عمل بناتی ہے۔

لارمے نقطہ نتیجیت کو انگیزی امریکی نتیجہ سے بالکل مختلف معنی میں استعمال کرتا ہے وہ صداقت و افادیت کو ایک نہیں کر دیتا بلکہ کسی تصور کی برادری کو صداقت کی ایک علامت یا معیار قرار دیتا ہے۔ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی تصور کی تصدیق ایک عمل ہونی چاہیئے۔ نہ کہ محض ایک استدلال یا حجت۔ برترین معیار کامیابی ہے، فکر کی تشفی اس وقت ہوتی ہے۔ جب وہ ایک قوی غنی اور روشن تجربے سے پیدا ہوتی ہے۔ بلفظ واحد یوں کہو کہ تصدیق فکر کی ترقی میں ایک قسم کا بحران ہے یہ

لے حاشیہ اگلے صفحے پر۔

۵۔ حکیمانہ نتیجیت

کسی قدر اس کے کی طرح خصوصاً فلسفہ سائنس میں گو اپنے نقطہ نظر میں بالکل غیر محتاج اور ادراکینہل۔ ہنری پیکارے (HENRY POINCARÉ) فرانس کا مشہور عالم ریاضیات ہے جو فلسفی بن گیا ہے۔ اور فلسفہ سائنس کی اہم خدمت کی ہے۔ اپنی کتاب (VALGUR DE LA SCIENCE) (سائنس کی شین) میں وہ سائنس کے تجربی قوانین کے دو اجزاء میں امتیاز کرتا ہے۔

۱۔ رسم جو صحیح ہوتی ہے اور نہ غلط بلکہ تعریف کی حیثیت سے محض وضع کر لی جاتی ہے۔ اور

۲۔ خود قانون جو آئندہ حادثات کی پیشین گوئی کے اساس کا کام دیتا ہے۔

پیکارے کی رائے ہے کہ عقلی علم جو قوانین کے اظہار کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں محض اختراعی ہوتے ہیں اور فطری قانون کے سارے نظامات متوقف کیے جاسکتے ہیں۔ اور ان کی جگہ دوسرے نظامات کو رکھا جاسکتا ہے۔ لہذا سائنس انسان سے تعلق رکھتی ہے، گو وہ بالکل مصنوعی نہیں تاہم معاشری اتحاد و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ لیکن پیکارے سائنس کی صداقت اور اس کی عملی افادیت کو ایک نہیں کر دیتا اور نہ ایک سائنس کو (مثلاً ریاضیات) محض دوسری سائنس (مثلاً طبیعیات) کا خادم سمجھتا ہے۔ سائنس کی قیمت کا تعین اس کے روحانی ترفع سے ہونا چاہیئے نہ کہ محض افادیت سے۔ اسی لیے پیکارے، لارمے کی مخالفت کرتا ہے جو سائنس کو اس قیمت میں تحویل کر دیتا ہے۔ جو وہ احتیاجات عمل کو پورا کرنے میں

لے لارمے لاندل کی (VOCABULAIRE DE LA PHILOSOPHIE) لغت فلسفہ میں نسخہ ثانی

جلد ثانی صفحہ ۶۱۲۔ زیر ترجمہ۔

باب

سچا فلسفہ

۱۔ مسئلے کی تحلیل

ہمسفر فلسفے کے تین اہم اقسام کی توضیح کرتے وقت مصنف نے تصور یہ کا ساتھ دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا یقین ہے کہ تصور یہ دوسروں کی نسبت ایک بہتر طریقہ تفلسف اور ایک زیادہ تشفی بخش عام اساسی اصول رکھتے ہیں۔ لیکن ختم بحث کے وقت یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مفروضے کی بنظر امعان تحقیق کی جائے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس کتاب کو بھالنا تک پڑھا ہے انہیں اس اہم سوال سے ضرور دلچسپی ہونی چاہیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔ اب ہم یہ کوشش کریں گے کہ اگر ہمیں فلسفے کی کسی نوع سے حمن ظن بھی ہو تو اس کو دور کر دیں اور مناقشے کے اس پہلو کو ترک کر دیں جو جانبداری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے۔ ہم اس امر کی ایک آخری کوشش کریں گے کہ ایک سچے فلسفی اور فلسفیانہ صداقت کے سرگرم متلاشی کا خارجی پہلو اختیار کریں۔ ایک پاک باز جو یا تو صدق کے اس غیر مضطرب دہرے جوش پہلو کو لیے ہوئے ہیں اس سوال کا مقابلہ کرنا چاہتے ہیں کہ آخر سچا فلسفہ کیا ہے؟

جب ہم غیر جانبداری اور ماسحتی سے اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دو مختلف طریقوں سے بحث کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک تو اضافی

رکھتی ہے۔ سائنس کی ایک خارجی نوعیت ہوتی ہے۔ جس کا لارائے انکار کرتا ہے۔ ہمارے تقطعی علامت کی اختراعی نوعیت کی تحت توافق عالم پایا جاتا ہے۔ یعنی حقیقت کی ساری متحد کلیت۔ جو عالم سائنس فطرت کی اس عین ہم آہنگی یا توافق کا احساس کرتا ہے۔ وہ خود غرضی کو مغلوب کر کے دوسرے علمائے سائنس کے ساتھ حصول صداقت کی مسلسل کوشش میں، اشتراک عمل کر سکتا ہے جو یکیمانہ روح کی عین حقیقت ہے۔ پینکارے کے لیے یہ احساس اخلاقیات کی بنیاد ہے اور اس سے یہ اصول لازم آتے ہیں کہ سائنٹفک اخلاقیات ناممکن ہے۔ اور غیر اخلاقی سائنس ہو نہیں سکتی۔

سائنٹفک (یکیمانہ) نتیجیت کے دوسرے حامی جو پینکارے کے کسی قدر مختلف اور خود آپس میں ایک حد تک اختلاف رکھتے ہیں یہ ہیں: کارل پیرسن جس نے اپنے نظریے کو (THE GRAMMER OF SCIENCE) میں پیش کیا ہے۔ اور ایٹ انزیک اٹلی کا ممتاز فلسفی جس نے دلچسپ منطقی نظریات اور ایک بے مثل فلسفہ سائنس پیش کیا ہے۔

ہے اور دوسرا مطلق۔ لیکن جس نقطہ نظر سے ہم اپنے فلسفے کی تعمیر کریں گے، اسی لحاظ سے انسانی طریقہ بھی مختلف ہوگا۔

بحیثیت ایک انفرادی مفکر ہونے کے اور اپنی شخصی زندگی کے مخصوص مسائل میں گھر کر میرے لیے سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے۔ ہر سوچ بچار کرنے والے کے لیے سوال اسی صورت میں پیش ہوتا ہے جیسا کہ جی۔ کے جیٹسٹن اور دیم جیس نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔ انسان کی زندگی کا شخصی فلسفہ اس کے لیے ایک نہایت اہم چیز ہے۔ جیس کے الفاظ میں: "یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں؟" یہ کائنات کے مد و جزر کو دیکھنے اور محسوس کرنے کے لیے اس کا ذاتی طریقہ ہے۔ اس کتاب کے پڑھنے والے کو چاہیے کہ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرے کہ میرا فلسفہ زندگی کیا ہے؟ میرے لیے کون سا فلسفہ صحیح ہے۔ جب سوال کو اس شخصی صورت میں اٹھایا جائے گا تو یہ فوراً صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ اس کا جواب کوئی دوسرا شخص مثلاً اس کتاب کا مصنف نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ہر مفکر کو چاہیے کہ اس سوال کے جواب کو بالآخر خود ہی اپنے فلسفے پر غور کر کے ادا کرے۔ اسی لیے مصنف کے تصوریت کی طرف رجحان سے اس سوال کی شخصی صورت کے جواب کا تعین ہو سکتا ہے اور نہ ہونا چاہیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔ اور اس کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی دوسرے فلسفی کو جو فلسفے کی کسی نوع کی تائید کرتا ہے۔ اس سوال کے جواب کا تعین نہیں کرنا چاہیے۔

امریکا یا انگلستان یا فرانس یا جرمنی یا اٹلی یا روس یا چین یا ہندوستان کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ ایک عظیم الشان نومی تمدن میں پیدا ہو کر ہر فرد کو جو کسی قدر بھی سوچ بچار کر سکتا ہے، اس امر کے دریافت کرنے میں گہری دلچسپی ہونی چاہیے کہ خود اس کے تمدن کے لیے، اس کی قوم کے لیے جس کی عمیق تناؤں، امیدوں اور جن کے ترقیات و نقبات کو وہ دوسری قوموں کے نسبت زیادہ ہمدردی کے ساتھ سمجھا سکتا ہے، سچا فلسفہ کیا ہے؟ اس

تمدن کے لیے جس کا وہ ایک جز ہے اور جس کی زندگی کا خریک سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے کیا نتیجیت یا حقیقت یا تصوریت امریکا کے تمدن کا سچا فلسفہ ہے؟ یا چین کسی اور فلسفے کا انتظار کرنا چاہیے جو ابھی شکل پذیر نہیں ہوا۔

ہم آگے بڑھ کر کل بنی نوع انسان کا نقطہ نظر اختیار کر سکتے ہیں۔ ہم نتیجہ کی عمیق بعیرت تک پہنچ کر ساری بنی نوع انسان کو عقلی و روحانی زندگی کی ایک متحدہ کلیت سمجھ سکتے ہیں، اس مادی کل انسانی نقطہ نظر سے ہمارا سوال یہ ہوگا کہ ہمارے اس دور کے لیے اور انسان کی آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ کیا دیم جیس اپنے اس خیال میں صحیح ہے کہ اشیاء پر نظر کرنے کا آخری کامیاب طریقہ وہ ہوگا جو معمولی ذہنوں کے لیے کامل طور پر موثر ہو؟ یا یہ آخری سچا فلسفہ انسانی کے نظریہ اضافت کے مانند ہوگا جس کو صرف دس بارہ منہی اکمال مفکرین ہی سمجھ سکیں گے۔

جب ہم بنی نوع انسان کے اس نقطہ نظر کو اختیار کرتے ہیں تو سوال کے مذکورہ بالا مطلق طریقے کے قریب ہوتے ہیں، لیکن ابھی ہم مطلق نقطہ نظر تک نہیں پہنچے ہیں۔ فرق کر دو کہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام زمان و مکان کی ناظر ہے، جس کی نظر تمام حقیقت زمانی اور اضافیت کے تمام نظامات زمانی پر حاوی ہے جس کی تیز نگاہیں تمام رموز اور تمام پوشیدہ معانی تک جا پہنچتی ہیں اور جس کا ذہن مطلقاً سب داں ہے۔ ایسی عالم مطلق ہستی کے لیے سچا فلسفہ کیا ہوگا؟ اسی سوال کو ہم اسپنوزا کے ہر معنی جملے میں (جس کو ہم نے بارہا اوپر نقل کیا ہے) اس طرح ادا کر سکتے ہیں: اس شخص کے لیے جو تمام چیزوں کو ابدیت کی صورت میں یا ابدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے، سچا فلسفہ کیا ہوگا؟

مصنف کا یہ یقین ہے کہ کسی شخص کو اپنے غور و غوص سے اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ سادے انسانی نقاط نظر سے ماورا ہو کر اپنی رائے میں مطلقاً کامل بعیرت کے نقطہ نظر سے اس سوال کا جواب نہیں حاصل کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر فلاسفہ کا یہ میدان

ہوتا ہے کہ اپنی رائے کے لیے قطعیت کا دعویٰ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے تمام تاریخ فلسفہ کی فطری پیداوار ہے اور ان کا نظام دوسرے نظامات کی جگہ لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تمام گزشتہ و موجودہ فلسفیوں کی آراء کو صداقت کے محض قریب سمجھتے ہیں اور خود اپنی عمیق تر بصائر کی کلیت یا مطلقیت کے دعویدار ہوتے ہیں تمام محول فلاسفہ (بالفاظ انگلیک) جو یہی شعور رکھتے ہیں، انہیں یقین ہوتا ہے کہ بعض دفعہ حد سے زیادہ یقین ہوتا ہے کہ ان کا فلسفہ سچا ہے۔ اب چونکہ تصورات نے، دوسرے فلسفوں سے زیادہ صداقت شعاری کے ساتھ ابدیت کے نقطہ نظر کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لیے مسنف تصورات کی طرف رجحان رکھتا ہے لیکن وہ اس امر سے ابھی طرح واقف ہے، کہ بہت سارے تصورات اس نقطہ نظر کے اختیار کرنے میں بری طرح ناکامیاب ہوئے ہیں اور دوسرے مسلک کے بعض فلسفی اس معاملے میں کامیاب نظر آتے ہیں۔

۲۔ انتخابیت

بہر حال اس سوال کے جواب کا ایک طریقہ ضرور موجود ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے، اور یہ فلسفے کے اتنا ہی قدیم ہے۔ یہ اصول انتخابیت کے نام سے مشہور ہے۔ یونانیوں کے زمانے سے اس وقت تک ایسے مفکرین ملے ہیں جنہوں نے خود کو مخاطب کر کے کہا ہے کہ میں سچے معصروں کے ان تمام فلسفوں میں صداقت پائی جاتی ہے۔ مشکل صرف اتنی ہے کہ ہر شخص یکجہانی ہے اور اپنے خصم کے نقطہ نظر کو سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔ میرا فلسفہ تمام صداقت کے ساتھ زیادہ ماحمت سے کام لے گا۔ ہر عظیم الشان فلسفے کے بہترین عناصر کے انتخاب سے میرے فلسفے کی تشکیل ہوگی۔ ان مذاقوں کو جو میں مختلف مفکرین سے لوں گا، اپنے فلسفے میں ڈھال لوں گا۔ اور اسی سے مجھے سچا فلسفہ حاصل ہوگا۔ جو شخص بھی اس طریقہ کار کو اختیار کرتا ہے وہ اس نظریے کی ترویج کرتا ہے جس کو فلاسفہ انتخابیت کہتے ہیں۔

مجموعہ فلاسفہ میں اس نقطہ نظر کا ایک قابل نمائندہ ڈی سی میا کشاش ہے۔ اس کی فلسفیانہ تعلیم جامعہ شکاگو میں اس وقت ہوئی جب اس ادارے کی فلسفیانہ افکار پر نتیجتاً کا کامل نقطہ تھا۔ طیلان ہونے کے بعد خوش قسمتی سے اس کو ایل ڈیوینیٹی اسکول میں دنیا کے پروفیسر کی حیثیت سے دعوت دی گئی۔ ایک عرصہ دراز تک اس نے اس عظیم الشان ادارے میں فلسفے کی تعلیم نہایت قابلیت کے ساتھ دی۔ وہ ان دنوں تصورات اور حقیقت کا نہایت ذہین و تیز فہم نقاد تسلیم کیا جاتا ہے اور اس نے رفتہ رفتہ اپنے کو نتیجتی فطرت سے علیحدہ کر لیا ہے۔ کیونکہ اس نظریے کو مذہب سے گہرا عداوت ہے۔ ایک ایسے فلسفے تک پہنچنے کے لیے جو تمام نقاط نظر کے ساتھ اتفاق کرتا ہے اس نے انتخابی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اپنے

براس پرائز اسے میں جس کا عنوان (THE REASONABLENESS OF CHRISTIANITY) (دعیائیت کی معقولیت) ہے۔ اس نے اس مونیوٹ کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔

شاید اس کی رائے کسی اور نظریے کی بہ نسبت (جس سے ہم نے بحث کی ہے) انتہائی حقیقت سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ اجتاز یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ فلسفیوں کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اب وہ اس قسم کی حقیقت میں کچھ قائل پاتا ہے۔ اس لیے اس نے مستقل طور پر اپنے ہی ایک نظریے کو تشکیل دی ہے جس کو وہ انتہائی وحدت کہتا ہے اور کوشش کر رہا ہے کہ اس میں فلسفے کے مجموعہ و تاریخی اقسام کی بہترین بصائر کو شامل کر لے دوسرا انتخابی فلسفی جی ڈیوینیٹی پیٹرک ہے جس کی کتاب (INTRODUCTION TO PHILOSOPHY) (مقدمہ فلسفہ) اسی نقطہ نظر پر مشتمل ہے اور اسی وجہ سے مقدمہ

ڈی پروفیسر میا کشاش کی آراء کا اس کے ایک مضمون میں ابھی طرح غلام ملتا ہے جس کا عنوان

(EXPERIMENTAL REALISM IN RELIGION) (مذہب میں امتحانی حقیقت) Religions

Realism (مذہبی حقیقت) میں چھاپے جو اسی کی زیر اہدیت شائع ہوئی ہے۔

فلسفہ کے نصاب پڑھانے والے اساتذہ کے نزدیک بہت مقبول ہے۔

مصنف اس سوال کے جواب کے لیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ انتخابیت کے طریقہ کو پسند نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ مبتدیوں کے لیے کچھ قیمت ضرور رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ ان کو فلسفے کی کسی خاص قسم کو شروع ہی سے قبول کر لینے سے باز رکھتا ہے اور تمام صداقت کی طرف کشادہ دلی اختیار کرنا سکھاتا ہے۔ لیکن بالآخر انتخابیت یقیناً ایک باطنی طور پر متناقض فلسفے کی طرف لے جاتی ہے۔ درحقیقت یہ ایک ناممکن کوشش ہے کہ فلسفے کی تمام اقسام کی عمدہ باتوں کو یکجا جمع کیا جائے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کے تناقضات کو بھی اس مجموعے سے خارج کر دیا جائے۔ کوشش تو قابلِ قدر ہے اور ہر زمانے کے انتخابی فلسفے بے شک ایک مفید مقصد کی بجا آوری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں سے شاید ہی ایسے ہیں جن کو درجہ اول کے فلسفے تسلیم کیا گیا ہے۔ چونکہ انتخابیت ان مختلف عناصر کی وحدت کے لیے جن کا وہ مختلف نظریات فکر سے انتخاب کرتی ہے۔ ایک متین اصول کو اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے، اسی لیے وہ طریقے کی حیثیت سے سرود و قرار پاتی ہے۔

۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف

مذکورہ بالا سوال کے جواب کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مختلف اقسام فلسفہ کی ایک حقیقی ترکیب و تالیف کے لیے کسی عام اصول کا استعمال کیا جائے۔ اس قسم کی ایک جدید اور دلنواز کوشش ڈیو۔ ای ہانگ کی کتاب (THE TYPES OF PHILOSOPHY) فلسفے کے اقسام حصہ چہارم میں کی گئی ہے۔ اس نفیس کتاب میں مصنف فلسفے کے مندرجہ ذیل اقسام میں امتیاز کرتا ہے جن میں سے تمام کے تمام کی نمائندگی، اس کی رائے میں قابلِ مہمصر مفکرین کرتے ہیں۔ فطرت، بنییت، وجدانیت، تنویدیت، تصوراتیت، حقیقت اور تصورات ہم نے تمام اقسام کو جو تین قسموں میں تقویٰ کر دیا ہے اس کے لحاظ سے ہم نے فطرت اور تنویدیت کو

حقیقت کی تخت رکھا ہے۔ اور وجدانیت اور تصورات کو تصوراتیت کی تخت۔ لیکن ہانگ کی اصطلاحات کی تائید میں بھی حجت پیش کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ہمیں بھی حقیقت و تصوراتیت کی مختلف صورتوں میں امتیاز کرنا پڑا۔ ان سات اہم اقسام کی تو مندرجہ تصوراتیت کے بعد ہانگ حصہ چہارم میں ان کی ترکیب و تالیف کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کوشش تصوراتیت کے بنیادی اصول کو اختیار کرنے اور پھر اس میں دوسرے چھ اقسام کی ان چیزوں کو جو اس اصول کے مطابق و موافق ہیں شامل کر لینے پر مشتمل ہے۔

یہ ان اقسام کی ترکیب کے اہم نقص کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ یہ لازمی طور پر اس فلسفے کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کو خود ترکیب دینے والا فلسفی تسلیم کرتا ہے حقیقت کا قابلِ یقینی ایک ایسی ترکیب پیش کرے گا جو تصوراتیت کی ترکیب سے بالکل مختلف ہو گی۔ اسی طرح یقینیت کا حامی ایک جدا ترکیب پیش کرے گا۔ اصل میں ہر عظیم انسان فلسفی اپنے فلسفے کو دوسرے اقسام کی سچی ترکیب سمجھتا ہے۔ تاہم ہانگ کے طریقے کی بھی بڑی قیمت ہے جو اس کو انتخابیت سے برتر قرار دیتی ہے۔ وہ قیمت یہ ہے کہ یہ طریقہ وحدت کے ایک اصول کو اختیار کرتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ تمام فلاسفہ ان اصول موضوعہ پر اتفاق کر لیں جو فلسفیانہ مہم کے لیے ضروری ہیں تو پھر ہم ایک ایسا فلسفیانہ علم پیدا کر سکتے ہیں جس کو ہر فلسفی خواہ وہ فلسفے کی کسی قسم کا نمائندہ ہو، شوق سے قبول کر سکتا ہے۔ ہم نے اس اصول موضوعہ کے بیان پر جو ہانگ نے پیش کیا ہے، حصہ اول باب چہارم میں بحث کی ہے۔ اور ان کو فلسفے کے لیے ضروری سمجھ کر قبول بھی کر لیا تھا۔ تاہم اس امر کا ہم نے اعتراف کیا تھا یہ ایک ایسا مجموعہ ہے جس کو تصوراتیت کے ایک حامی نے تشکیل دیا ہے اور اسی لیے یہ تصوراتیت کی طرف مائل ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کی عام ساخت کی اس طرح تحلیل کی جائے کہ سارے فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہو؟ شاید یہ ممکن نہیں۔ لیکن ہم اس مابعد الطبیعیاتی مثلث پر غور کریں گے جو مہمصر فلسفے کے تین اہم اقسام سے فطری طور پر پیدا ہوتا ہے اور دیکھیں گے کہ

کیا وہ ہمیں اس سوال کے جواب دینے میں مدد کرتا ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔

۴۔ تقارب اقسام

فرض کرو کہ ہم زندگی اور انسان میں اس کے اعلیٰ ترین کمال کو اس مثلث کا ایک بنیادی زاویہ قرار دیتے ہیں۔ فطرت طبعی اور اس کے اجزاء کو مقابل کا بنیادی زاویہ، اور خدا یا وجود مطلق کو راس۔ فلسفہ جدید کی ابتدا ہی میں اور اس میکائیک سائنس کے راست زیر اثر جس کی بنیاد گالیلیو نے رکھی تھی، تین عظیم المرتبت فلسفیوں نے اپنے فلسفوں کو اس مابعد الطبیعیاتی مثلث کے تین مختلف زاویوں سے ابتداء کر کے تشکیل دی ہے۔ ٹامس ہابز مادیت کا حامی تھا۔ لہذا اس کا استدلال تھا کہ سوائے اجسام اور ان کی حرکات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ اس طرح اس نے فطرت طبعی کے بنیادی زاویے سے ابتداء کی اور اس نقطہ آغاز سے اپنے فلسفے کو تشکیل دی۔ وہ مادیت جدید کی ساری صورتوں کا جبراً اعلیٰ قرار دیا جاسکتا ہے۔ رینی ڈیکارٹ نے دوسرے بنیادی زاویے سے ابتداء کی اور اپنے فلسفے کو اسی نقطے سے تشکیل دی۔ اسی کو اس نے یقین مطلق قرار دیا اور اپنے مشہور قول میں اس کو اس طرح ادا کیا،

میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔ وہ فطرت کو ایک مستقل حقیقت ماننے پر مجبور ہوا اور اس طرح جدید شنویت کی تمام صورتوں کا جبراً اعلیٰ قرار پایا۔ بیارخ ڈی اسپینوزا نے اس مثلث سے ابتداء کی اور خدا یا جوہر کی تعریف اس طرح کی کہ یہ قائم بالذات ہے اور بالذات مقصور ہوتا ہے (یعنی اپنے تصور کے لیے کسی اور شے کے تصور کا محتاج نہیں) خدا کی اس تعریف سے وہ اپنی وحدت مطلق کا استخراج کرتا ہے۔ جس کو لائبنز نے فوراً روحانی کثرتیت میں بدل دیا۔ اور یہ دو فلسفی، اسپینوزا اور لائبنز، تمام جدید وحدت و کثرتیت کے جبراً اعلیٰ قرار پائے۔

معاصر فلسفے میں اب بھی یہ مثلث کام کر رہا ہے۔ حقیقت جدید کے حامی اپنے فلسفے کو اس مثلث کے فطرت طبعی والے زاویے سے متنبہ کرتے ہیں۔ انہوں نے فطرت طبعی کے تصور کو بہت لطیف بنایا ہے۔ فی الحقیقت انہوں نے مادے اور حرکت کے قدیم تصور کے بجائے جس کا ہابز کی فکر پر پورا نقطہ تھا، اس تصور کو دکھا ہے کہ فطرت طبعی حادثات کے درمیان ریاضیاتی اور منطقی اضافات کا ایک نامتناہی سلسلہ ہے۔ دیا سلسلوں کا مجموعہ ہے جن میں سے ہر ایک لامحدود ہے، یہ رسل اور واٹس ڈک منطقی ذریت ہے اور ہولٹ کے بے سم موجودات کی دنیا ہے۔ یہ وحدتی حقیقت یا خارجی اضافیت کا انتہائی نقطہ کمال ہے۔ انتہادی حقیقت نے مثلث کے دونوں بنیادی زاویوں کی سادہ حقیقت کا اقرار کیا ہے۔ حیات و ذہن حقیقی ہیں اتنے ہی حقیقی جتنی کہ فطرت طبعی۔ ان کا فطرت طبعی سے بروز ہوا ہے اور وہ اس شے سے اعلیٰ و بلند ہیں جن سے کہ یہ بروز کیے ہیں۔ کیونکہ یہ زیادہ تر مرکب و پیچیدہ ہیں تاہم فطرت طبعی ان سے مقدم تھی اور ان کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود ہوگی۔ اس طرح انتہادی حقیقت مجبور ہوگی کہ وہ جدید حقیقت ہی کے ادعا کو قبول کرے اور فطرت طبعی کو حقیقت واحد قرار دے۔ یا مثلث کے دوسرے بنیادی زاویے کی طرف رجوع کرے۔ اور ذہن یا حیات کو انتہائی قرار دے۔ اگر وہ حیات کو انتہائی قرار دیتی ہے تو برگسان کی حیثیت کے مانند ہو جاتی ہے اور اگر ذہن کو انتہائی قرار دیتی ہے تو نتیجہ کی انیت کے مانند بن جاتی ہے۔ کیونکہ نتیجہ اور حیثیت دونوں حیات و ذہن کو اپنا نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں اور ایک ایسی مابعد الطبیعیات پیش کرتے ہیں جو فطرت طبعی کو حیات و ذہن کے تحت رکھتی ہے۔

تصوریت ہی معاصر فلسفے کی وہ قسم ہے (سوائے مدرسیٹ اور انتحابیت کی چند صورتوں کے) جو خدا یا وجود مطلق کو اپنے فلسفے کا نقطہ آغاز قرار دیتی ہے۔ اور تجربے میں کائنات کے تمام قابل فہم نظام کو شامل کرتی ہے۔ وہ خدا یا وجود مطلق تک اپنے استدلال کے سلسلے کے اختتام

پر نہیں پہنچتی بلکہ وجود باری سے ابتداء کرتی ہے۔ جس کا تجربے میں انکشاف ہوتا ہے اور اسی واقعے پر اپنے فلسفہ کائنات کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ جس طرح کہ تجبیت، اشتراک معاشری اور حقیقت، اثیر حادثات کے واقعے سے شروع کرتی ہے اور ان پر اپنے مابعد الطبیعیاتی نظامات کی بنیاد رکھتی ہے۔ لہذا جو طالب علم اپنے فلسفہ حیات کو تشکیل دینا چاہتا ہے اس کے لیے انتہائی سوال یہ ہوگا، مابعد الطبیعیاتی مثلث کے کس زاویے کو میں اپنا نقطہ آغاز قرار دوں؟ اب اگر ہم سوال کو اس صورت میں پیش کریں تو یہ آسانی کے ساتھ معلوم ہوگا کہ اقسام کی ترکیب مثلث کے کسی بھی زاویے سے ابتداء کرنے سے ہو سکتی ہے۔ ہانگ اور رائیس کی اختیار کردہ ترکیب خدا کی ذات سے آغاز کرتی ہے اور حقیقت کی ساری شئی کائنات کی توجیہ خدا کے حدود میں کرتی ہے۔ اسی زاویے سے شروع کر کے بوساٹوٹ، براؤن اور دوسرے مفقید، ایک غیر شخصی اور منطقی عقل کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساری کائنات کو اسی عقل کے عمل کا ظہور قرار دیتے ہیں۔ ہانگ کی کتاب

(MEANING OF GOD IN HUMAN EXPERIENCE) (تجربہ انسانی میں خدا کے معنی) اور رائیس اور

بوساٹوٹ کے مفروضہ لیکچرز اور براؤن کے (APPEARANCE AND REALITY) (ظہور حقیقت) یہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتی ہیں کہ جب تک کہ ہم تجربہ انسانی کی تمام صورتوں کو نہ دیکھیں جو اپنی ذات کو وجودات متناہی میں ظاہر کر رہے ہیں، اس وقت تک تجربہ انسانی کی کسی بھی صورت کا سمجھنا ناممکن ہے۔ حقیقت نے

ایک ایسی ترکیب پیش کی ہے جو مثلث کے زاویہ فطرت سے شروع ہوتی ہے اور خدا اور انسان کو اثیر حوادث اور ایمان منطقی کے حدود میں سمجھاتی ہے۔ سیامویل الگنڈر کی کتاب (SPACE, TIME AND DEITY) (مکان و زمان اور الوہیت) وائٹ ہڈ کی (PROCESS & REALITY) (عمل و حقیقت) اور سنایانا کی (REALMS OF BEING) (عوالم وجود) جس کی صرف دو جلدیں شائع ہوئی ہیں حقیقی ترکیب کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ڈیوسے اور

برگمان حیات کے زاویے سے ابتداء کرتے ہیں۔ ڈیوسے اپنی عظیم ترین تصنیف (EXPERIENCE AND NATURE) (تجربہ و فطرت) میں صرف انسانی نقطہ نظر سے اس کی توجیہ کرتا ہے اور برگمان اپنی (CREATIVE EVOLUTION) (ارتقائے تخلیق) میں اس کی توجیہ حیات کے حدود میں کرتا ہے جس میں وہ انسان کو حیات کی اعلیٰ ترین صورت کی مشیت سے شامل کرتا ہے۔ لیکن جس چیز کو ہر شخص جاننا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کون سی ترکیب صحیح ہے؟ آخر ساری بحث و تمحیص کے بعد کون سا فلسفہ سچا ہے؟

کم از کم مصنف کی نظر میں تو یہ چیز واضح ہے کہ ان میں سے کوئی ترکیب سوال کا حقیقی جواب نہیں۔ تاہم یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ انہی تصانیف میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور نیز دوسرے چند اور تصنیفات میں جن کا یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہم جواب کے اس قدر قریب پہنچتے ہیں جس قدر کہ ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ممکن ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انہی تصانیف میں ہمارے ذہن کے عین ترین فلسفیانہ حکمت موجود ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی مفکر دنیا کو ابدیت کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔ معاصر فلسفیانہ ادبیات کی یہ عظیم نشان تصنیفات بھی طبیعت بشری کی کمزوریوں سے بھری ہیں اور مختلف مقامات پر ان خامیوں کا اظہار کرتی ہیں جو ماہیت حقیقت کے محدود بیانات میں طبعی طور پر پائی جاتی ہیں۔

فرض کرو کہ ہمارا مابعد الطبیعیاتی مثلث ایک ہم بلوری کا قاعدہ ہے۔ پھر فرض کرو کہ ایک ہم دال عالم مطلق ذہن اس سے بلور سے کی گہرائیوں پر نظر ڈال رہا ہے۔ اگر ہم وہاں ہوتے جہاں ہم اس ہستی کو فرض کر رہے ہیں تو ہم خدا اور انسان کی حقیقت کو جان جاتے لیکن ہمیں اس ہستی کو محض طلب کر کے یہ کہنا چاہیئے۔

”ہاں غلبہ بریں تیرا ہے لیکن یہ دنیا شیریں و ترش چیزوں کی جگہ ہے۔ ہمارے پھول محض پھول ہیں اور تیری نسیم ابدی کا سایہ ہماری دھوپ ہے۔“

اور ہم یہ کہنے کی بھی جرأت کر سکتے ہیں۔

”اگر میرا رہنا بناوہاں ہو سکتا جہاں اسرائیل کا رہنا نہیں ہے اور وہ میری جگہ
ہوتا تو وہ شاید اس قدر خوش الحانی کے ساتھ نہ لگا سکتا۔ اور شاید اس سے بہتر نثر
میری نئے سے نکل کر آسمان پر جاگو بجتا۔“ (ادگار آلن پو)

کیا یہ ممکن ہے کہ ہم زمان کے ساکن ہو کر سکونِ ابدیت کے نقطہ نظر سے کائنات کا مشاہدہ کر سکیں
چند نہایت عظیم انسان فلسفیوں نے اس امر کی کوشش کی ہے اور فلسفیانہ ادبیات کے انمول جواہر
ریزوں کے لیے ہم انہی کے زمینِ منت ہیں اور مصنف کالتعین ہے کہ جو فلسفی کہ انکارِ العمر کو
چھوڑنے میں کامیاب ہوتے ہیں، جو اپنے زمانے اور دوسرے ازمنہ کے مختلف حکیمانہ تصورات
اجتماعی ادارات کا نظارہ حاصل کرتے ہیں جو یہ دیکھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ نظریات کی انتہائی حدیں
کہاں باکر ملتی ہیں اور فکر کے وہ چشمے جن سے فلسفے کی ہر قسم سیراب ہوتی ہے کہاں پر اگر گرتے ہیں
تاکہ فلسفیانہ صداقت کا یہ سارا سمندر موجزن ہو۔ ایسے فلسفی حقیقت میں نہایت عظیم انسان فلسفی ہوتے
ہیں۔ جس مقام پر ہم ہیں وہاں سے اس امر کالتعین نہیں ہو سکتا کہ آیا ہمارے زمانے میں بھی اس
قسم کے فلسفی موجود ہیں یا نہیں۔ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا۔ فلسفے کا ایک نیا نظام پیدا ہو گا
اس کو ہمارے معاصر فکر کے چشمے سیراب کریں گے اور اس میں ہمارے موجودہ فلسفوں سے زیادہ
اعلیٰ و برتر صداقت موجود ہوگی۔ فلسفے کا وہ نظام جس کی طرف ہمارے معاصر فکر کی ساری قوتیں
بڑھ رہی ہیں، ان میں سے کسی ایک کے مانند نہ ہو گا۔ کیونکہ اس میں صرف وہی چیزیں شامل ہونگی
جو اس دور کے فلسفے میں دائمی و ابدی ہیں۔ اور یہی نظام جدید جو ابھی تعمیر پا رہا ہے۔ ہمارے
سوال کا جواب ہے۔ یہی سچا فلسفہ ہے۔

لے ان ابیات کا مصنف ادگار آلن پو (EDGAR ALLAN POE) ہے یہ اس کی نظم اسرائیل سے لی
گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قرآن مجید کی کسی آیت سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔





۱۔ فلسفے کے مطالعے میں ہمیں اصلی ماخذ تک جانا ضروری ہے۔ میری کتاب

(ANTHOLOGY OF RECENT PHILOSOPHY) (کر دول) میں بیسویں صدی کے (۶۵)

فلاسفہ کے ۶۸ اقتباسات درج ہیں اور (ANTHOLOGY OF MODERN PHILOSOPHY)

میں ان ۳۲ اکابر فلاسفہ کے جو ۱۶۰۰ اور ۱۹۰۰ء کے گزرے ہیں ۹۷ اقتباسات ہیں۔ ہر

انتخاب کے پہلے اس کی تحلیل دی گئی ہے اور ہر جلد کے ضمیمے میں سوانح عمری کے خاکے

اور کتابیات موجود ہیں۔ طلبہ اس کتاب کے ہر باب کے ساتھ ان دونوں کتابوں کے ایک

یا زیادہ اقتباسات کے پڑھنے سے فلسفہ حاضرہ کا ایک بہتر علم حاصل کر سکتے ہیں۔ رائنڈ

کی کتاب (MODERN CLASSICAL PHILOSOPHERS) اور اسے ای البیدی کی

READINGS IN PHILOSOPHY میں بھی مزید عمدہ مواد ملتا ہے۔

۲۔ جے ایچ میورٹر ان دو جلدوں کا مدیر ہے جن کا عنوان (CONTEMPORARY

BRITISH PHILOSOPHY) ہے اور جے بی آڈمس اور ڈبلیو پی ٹامپلیگن ان دو

جلدوں کے جن کا نام (CONTEMPORARY AMERICAN PHILOSOPHY) ہے۔

ثانی لادکر کی ماسن امریکن فلاسفیکل اسوسی ایشن ہے۔ یہ چار جلدیں ۶۲ برطانوی و امریکی

سربراہان فلسفینوں کے شخصی بیانات پر مشتمل ہیں اور یہ ہر قومی کتب خانے میں موجود ہونے

چاہئیں۔ نیچے ان فلسفینوں کو ان اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے جن سے ہماری اس کتاب میں

بحث ہوئی ہے۔ حرف ب برطانوی سلسلے کے لیے بطور مخفف استعمال کیا گیا ہے۔ اور حرف لا امریکی سلسلے کے لیے۔ رومن اعداد جلد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ طالب علم کو چاہیئے کہ ہر قسم کے ایک نائنڈ فلسفی کا انتخاب کرے اور اس کے فلسفے کا ایک توسیعی بیان لکھے جو اس فلسفی کے شخصی بیان اور اس کی کسی اور تحریر پر مبنی ہو جس کو طالب علم نے پڑھا ہے۔ معلم کو چاہیئے کہ اس فہرست میں دوسرے نائنڈ فلسفیوں کے نام کا بھی اناؤڈ کرے۔ خصوصاً ان کا جو دوسرے ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لائبریری آف کنٹمبری تھائٹ (کتب خانہ معاصر فلسفہ) کی کتابیں جو ڈیویوڈ رٹنس (کنائپ) کی زیر ادارت چھپی ہیں، بہت مفید ثابت ہوگی اور ان کا ہر کتب خانے میں ہونا ضروری ہے۔

معاصر برطانوی اور امریکی فلاسفہ کا اصطفاظ

تصویریہ

آؤس، جی پی (I)	بوڈن، جے ای (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	براڈسی ڈی (I)
آرم اسٹراٹ، اے سی (I)	کوہن، ایم آر (I)
جے بی جے بی (I)	ڈی لاگیو، ٹی (I)
جوسٹوٹ برنارڈ (I)	ڈریک، ڈی (I)
کاکس، ایم ڈیوڈ (I)	ڈیکس، سی جے (I)
کار، ایچ ملڈن (I)	کس، جی ڈی (I)
کننگھم، جی ڈیوڈ (I)	اب ہوس، ایل ٹی (I)
ایورٹ، ڈیوڈ جی (I)	جوڈسی ای ایم (I)
ہالڈین، والی کوٹ (I)	لیوڈ، جان (I)

حقیقیہ

ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	بوڈن، جے ای (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	براڈسی ڈی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	کوہن، ایم آر (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	ڈی لاگیو، ٹی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	ڈریک، ڈی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	ڈیکس، سی جے (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	کس، جی ڈی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	اب ہوس، ایل ٹی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	جوڈسی ای ایم (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	لیوڈ، جان (I)

تفصیلیہ

براؤن، ایچ سی (I)
ڈیوڈ، جان (I)
لیوڈ، سی آئی (I)

تصویریہ

ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	لوڈن، برگ جے (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	لوڈن، اے اے (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	میک، گلوڈ ای بی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	ٹائیگور، ڈیوڈ پی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	مور، جی ای (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	مارگن، سی ایل (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	پری، آر بی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	پراٹ، جے بی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	رڈبرن، اے اے (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	رسل، بی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	سٹینانا، جی (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	سٹریٹ، ڈیوڈ آر (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	سٹریٹ، ای اے جونیر (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	اسٹراٹ، سی آر (I)
ایکسٹنڈر ایچ بی (I)	وڈبرج، ایف جے ای (I)

دوسرے اقسام

بیکس، ای بی (I)
فاسٹ، ڈیوڈ (I)
فائیٹ، ڈیوڈ (I)

حقیقیہ

نتیجہ

دوسرے اقسام

شکر ایف سی ایس (ب ۱)	ریڈ کلاؤٹ (ب ۱)
نفس بے ایچ (ب ۱)	نیل، دویم
	ٹاسن، بے اے (ب ۱)

۳۰ کئی سال سے نصاب فلسفہ کے اقسام پر میں اپنے طلباء سے کہتا ہوں کہ ایک مضمون اس عنوان پر لکھیں: "میرا فلسفہ حیات" اس سے مجھے نہایت عمدہ نتائج حاصل ہوئے ہیں۔ چنانچہ فلسفہ کا کوئی انعام مل سکتا ہو، جیسا کہ ہر کالج اور یونیورسٹی میں ہونا چاہیئے۔ اس عنوان پر سب سے بہتر مضمون لکھنے والے طالب علم کو یہ دیا جانا چاہیئے۔ مندرجہ ذیل چند وہ ہدایات ہیں جو میں نے اپنے طالب علموں کو اس مضمون کے لکھنے وقت دیئے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ معلوم کرنا بعض کے لیے دلچسپی کا باعث ہو کہ انڈیا نامائی اسکولس کے سینئر طلباء کے امتحان مقابلے کے لیے استعمال کیا گیا تھا، جو اڈین اسکالرشپ کے لیے منعقد ہوا تھا۔

ہدایات برائے مضمون "میرا فلسفہ حیات"

(۱) مندرجہ ذیل بیانات کو خود سے پڑھو۔

"بعض لوگ ایسے ہیں (اور ان میں سے میں بھی ہوں) جن کا یہ خیال ہے کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ اہم اور اہم شے کائنات کے متعلق اس کا اپنا نقطہ نظر ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایک لائڈلٹی کے لیے، جو کسی گریہ دار کو اپنے مکان میں لینا چاہتی ہے یہ جانا ضروری ہے کہ اس گریہ دار کی آمدنی کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جانا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے؟ ہمارا رائے ہے کہ ایک سپر سالار کے لیے، جو دشمن سے جنگ کرنے والا ہے، یہ جانا ضروری ہے کہ دشمن کی تعداد کیا ہے لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جانا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے؟" (جی کے چپٹرٹن اپنی کتاب (HERETICS) (دہرا لکھا)

کے دیباچے میں، اس معاملے میں میں چپٹرٹن کا ہم خیال ہوں۔ خواتین و حضرات میں جانتا ہوں کہ آپ میں سے ہر ایک کا ایک فلسفہ ہے اور آپ کی سب سے دلچسپ شے آپ کا وہ طریقہ ہے جو آپ کی مختلف دنیاؤں میں آپ کے نقطہ نظر کا تعین کرتا ہے۔ آپ کو بھی میرے متعلق یہی معلوم ہے..... جو فلسفہ کہ ہم میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے وہ کوئی اصطلاحی شے نہیں، یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور تعمق نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں۔ (دویم جیس اپنی کتاب "نتیجہ" میں ۱۸۸۳ صفحہ ۳)

نوجوانی کے زمانے میں تخلیق کا کم از کم ایک کام تو ایسا ہے جس سے ہمارا ارادہ بچ نہیں سکتا۔ اور وہ اپنے فلسفے کی تعمیر کا کام ہے۔ پہلی مرتبہ نوجوان خود کو اپنے ہم چٹوں میں ہمسرہ پاتا ہے۔ رتبہ اقتدار میں تغیر رونما ہوتا ہے۔... قابلیت کا احساس اور تنقید کا میلان پیدا ہوتا ہے۔ جوانی میں اپنی رائے پر غور کوئی تھی وہ بے مغز شے نہیں، اس کی بنیاد ذمہ داری کو قبول کرنے پر ہوتی ہے۔... نوجوان پہلی مرتبہ اس بات کا احساس کرتا ہے کہ اس کو اپنی زندگی بسر کرنی ہے۔ وہ اخلاقی طور پر اپنے کو تنہا پاتا ہے۔ اب اس کو اس بات کی برداشت نہیں رہتی کہ چیزوں کو دوسروں کی آنکھوں سے دیکھو۔ ڈیوی ای ہانگ

(فطرت انسانی اور اس کی تعمیر مجددیہ) (HUMAN NATURE AND ITS REMAKING)

سرخ ثانی (ایل پریس) صفحہ ۲۰۳۔ نیز دیکھو ڈیوی ای ہانگ کی کتاب (FIVE GREAT PHILOSOPHIES OF LIFE) (زندگی کے پانچ عظیم اثنان فلسفے)

(ب) اپنی بحث کو یہاں تک ممکن ہو سکے پر خلوص ہونے دو اور اس معنی میں جدید کہ یہ زندگی کے متعلق تمہارے ہی نقطہ نظر کا آئینہ ہو جو کچھ تمہاری رائے ہو اس کے اظہار میں گہراؤ مت۔

(ج) اپنی زندگی کا کوئی ایسا تجربہ بیان کرو جس میں تم نے اپنے انتخاب کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر لی اور پہلی مرتبہ چیزوں کو اپنی ہی آنکھوں سے دیکھنے لگے۔ کیا تمہاری رائے میں

یہ تجربہ تمہارے فلسفہ حیات کا آغاز قرار دیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہانگ کا خیال ہے۔
(د) جن تصورات کو تم اپنے فلسفہ حیات کے لیے اہم سمجھتے ہو، ان کو اختصار کے ساتھ بیان کرو، یعنی غلط و صواب، مسرت، خدا، خلود، نظام اجتماعی، بین قومیت، تعلیم، ازدواج، سائنس، فن وغیرہ کے متعلق تمہارے تصورات۔

(ه) تمہاری رائے میں تمہارے فلسفہ حیات کی تعبیر کے جو تصورات ہیں، ان کے اہم ماخذ کیا ہیں؛ مثلاً والدین، اساتذہ، واعظ، مولوی، ملا، مدرسہ، مذہبی ادارے، قومی ادارے، کتابیں وغیرہ۔ اس معاملے میں کن فلسفیوں نے تم پر زیادہ اثر کیا ہے؟

(و) تم اپنے مضمون میں ضمیر غائب استعمال کر سکتے ہو یا اس کو سوانح حیات کے طور پر لکھ سکتے ہو یا کوئی اور ادبی صورت اختیار کر سکتے ہو۔ اشعار یا کسی اور مواد کا استعمال کرو اگر ان سے تمہارے تصورات کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن ہر حال میں حاشیے پر ٹھیک ٹھیک حوالے دیتے جاؤ۔

(ز) تمہارا مضمون ۲۵۰۰ سے لے کر ۵۰۰۰ الفاظ کا ہونا چاہیئے۔ یہ جہاں تک ممکن ہو سکے سمجیدہ، متین و استوار ہو جس کو تم بعد میں پڑھ کر فخر کر سکو۔ ضروری نہیں کہ ٹائپ میں ہو لیکن اس کا صاف و واضح خط میں لکھا جانا ضروری ہے۔ اور اشارات کے لیے بڑا حاشیہ بھی چھوڑا جائے۔ آخری امتحانات کے ایک ہفتہ پہلے اس مضمون کو داخل کر دیا جائے۔
(ح) اس کتاب کے ہر حصے کے ختم ہونے پر بہتر ہوگا کہ جماعت کے طلباء کو (اگر ممکن ہو سکے) مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ زیر بحث فلسفے کی ایک گروہ تو حمایت کرے، دوسرا گروہ اس پر تنقید کرے۔ اگر ہر گروہ کے لیے قابل فائدہ انتخاب کیے جائیں تو یہ کام یقیناً بڑی دلچسپی پیدا کرے گا۔

(۵) فلسفیانہ مکالمات کی نہایت نفیس مثالیں مندرجہ ذیل فلاسفہ کی یہ کتابیں ہیں: بشپ

بارکلی کی (THREE DIALOGUES BETWEEN HYLAS AND PHILONOUS)

(۱) ایلس اور فیلونوس کے درمیان تین مکالمے، سنٹیا نا کی (DIALOGUES IN LIMBO)

(۲) اعراف میں مکالمات، ڈبلیو پی مائیگیو کی (THE WAYS OF KNOWING) (طریق علم)

اور جے بی پراٹ کی (ADVENTURES IN PHILOSOPHY AND RELIGION)

فلسفہ مذاہب کے مخاطرات، میکین کینی۔ جن طلباء کو اس میں دلچسپی ہے ان کو چاہیئے کہ مذکورہ بالا مکالمات میں سے ایک کو پڑھ کر ایک مختصر مکتبہ لکھ کر تیار کرے جس میں فلسفے کے ایک یا زیادہ عظیم انسان مسائل پر فلسفے کے ان مختلف اقسام کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرے یہ کام کسی کی زندگی کے فلسفے کے زیادہ رسمی بیان کی بجائے کیا جاسکتا ہے۔ یہ چیز باہمی امداد کے ذریعے بھی کی جاسکتی ہے۔ اگر دو یا تین کالی قابل طلباء ہوں اور مل کر ایک مکالمہ تیار کرنا چاہیں۔ بعض اساتذہ نے فلسفے کو مکالمے کے ذریعے سکھانے کا طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اور بہتر جماعتوں کے لیے یہ قیمتی ثابت ہونا چاہیئے۔ کوئی طریقہ جو طلباء کو جماعت سے باہر فلسفے کے مسائل پر بحث کرنے پر آمادہ کرنا چاہو، یقیناً ان کے لیے بہت مفید ہوگا۔